This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Gov
514
2

Gov 514.2

Gov 514.2

BOUGHT WITH

THE GIFT OF

THOMAS LEE,

Of Brookline, Mass.

Received 29 April 1859.

PRINCIPES

D'ORGANISATION SOCIALE.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE BELIN-MANDAR.

EXPOSITION MÉTHODIQUE

DES PRINCIPES

DE

L'ORGANISATION SOCIALE,

— THÉORIE DE KRAUSE, —

PRÉCÉDÉE D'UN

EXAMEN HISTORIQUE ET CRITIQUE DU SOCIALISME,

PAR ALFRED DARIMON.

PARIS,

FRANCK, ÉDITEUR,

69, RUE RICHELIEU, EN FACE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE;

PILHES, LIBRAIRE,

6, RUE CROIX DES PETITS-CHAMPS;

Et chez tous les marchands de nouveautés.

1848.

Gov 514.2

1859. Apr. 29.

Bought with the Gift of
Thomas Lee
of Brookline.

A M. AHRENS.

HOMMAGE RESPECTUEUX.

A. D.

Mai 1848.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION. IX

PROLÉGOMÈNES. LXIII

CHAPITRE I. — Nature et destination de l'homme et de l'Humanité. 1

CHAPITRE II. — Buts divers de l'activité humaine. 24

CHAPITRE III. — Analyse et développement de la notion du Droit. 42

CHAPITRE IV. — Des droits primitifs et naturels de l'homme. 55

CHAPITRE V. — Du droit de propriété. 72

CHAPITRE VI. — De la société, de sa nature, de son origine et de son but. 89

CHAPITRE VII. — Première série des associations humaines. — La famille. — Le groupe. — La tribu. — La nation. — La confédération. — L'humanité. 106

CHAPITRE VIII. — Deuxième série des associations humaines. — Considérations générales. 132

CHAPITRE IX. — Deuxième série des associations humaines. — 1° L'Etat. 143

CHAPITRE X. — Deuxième série des associations humaines. — 2° L'Eglise. — 3° La Moralité. 167

CHAPITRE XI. — Deuxième série des associations humaines. — 4° La Science et l'Enseignement. 181

CHAPITRE XII. — Deuxième série des associations humaines. — 5° L'Art. — 6° L'Industrie. — 7° Le Commerce. 195

CONCLUSION. 209

INTRODUCTION.

Il y a une étude bien importante à faire pour la France. C'est celle de la vie des peuples de son voisinage. Jusque-là, son action sur ces peuples ne peut être que préjugé et empirisme, et de ses rapports avec eux ne peut résulter que l'antipathie ou la guerre.

Ceci peut sembler un paradoxe, c'est pourtant une réalité.

Prenons pour exemple l'Allemagne.

Depuis le beau livre de Mme de Staël, que n'a-t-on pas écrit en France sur ce pays? Poésie, littérature, romans, pamphlets, histoire, théologie, juris-

prudence, philosophie, sciences naturelles, tout par nous a été passé en revue, édité, commenté, lu, traduit, paraphrasé, et même considérablement augmenté. Nous nous vantons de tout savoir, nous avons tout à apprendre.

Sans doute Goëthe et Schiller sont classiques parmi nous ; nous avons même eu nos Werther et nos *Brigands* misanthropes. Un temps a été, où nous songions à restaurer Faust, alors, qu'au delà du Rhin, il était vieilli à un point que la merveilleuse liqueur de la sorcière du Jung-Frau n'aurait pu le rajeunir. Nous avons donné l'hospitalité sur notre sol et dans nos murs au spirituel et incisif chef de file de la jeune Allemagne, à Henri Heine. Nous n'avons guère protesté contre J.-W. Schlegel qu'après sa mort. En jurisprudence, MM. Guizot et Laboullaye nous ont initiés aux doctrines des Savigny et des Hugo. En philosophie nous avons à peu près compris Kant, nous avons beaucoup parlé du *moi* audacieux et solitaire de Fichte, nous nous sommes monté l'imagination avec Schelling, et nous épelons à peu près bien Hégel et son école. En théologie, nos curés ont très-bien raisonné, quoi qu'on en ait dit, sur les Symboliques de Eichorn, de Bauer, de Karm, de de Witte et de Vatke; ils ont parfaitement réfuté, quoi qu'on en ait dit encore, l'abominable et

tout à la fois admirable livre du docteur Strauss, sur la *Vie de Jésus*. Enfin nos savants se sont vivement préoccupés, dans ces derniers temps, de la marche des sciences naturelles dans la patrie de Leibniz, et l'étude des classifications de Carus et de Oken leur a fait avouer déjà que la Philosophie de la nature n'était précisément ni une hypothèse, ni une absurdité.

Que nous reste-t-il à connaître après cela? Précisément ce que nous n'avons jamais soupçonné que nous ignorions et qui est le principal pourtant, — la vie réelle des peuples germaniques. Sans cette connaissance, toute cette littérature, cette philosophie, cette théologie, n'est pour nous que lettre morte; nous ne pouvons par là que nous fausser l'esprit, et nous égarer dans des divagations sans fin. Qui voudrait croire qu'en France on en est encore à comprendre Luther (1)?

La vie réelle des peuples, cette vie de tous les jours qui est la vie véritable, ne saurait s'étudier

---

(1) Le seul écrivain français qui ait pensé sainement sur le réformateur, est M. Amand Saintes. Dans son livre sur le *Rationalisme en Allemagne*, Paris, 1840, il en a parfaitement apprécié le rôle et a habilement saisi le sens de ses doctrines.

dans les livres ni dans les poëmes. On a dit que la littérature est l'expression des mœurs d'une société; cet aphorisme tant admiré est vrai et faux, comme tous les aphorismes : vrai, l'esprit du philosophe et l'imagination du poëte plongent toujours par quelque côté dans le milieu social du temps et du pays; faux, la réalité présente n'est jamais qu'un point d'où poëte et philosophe s'élancent vers l'avenir. Les lettres et les arts ne sont donc que le retentissement éloigné des mœurs d'une nation; ils ne nous donnent que la mesure de ses tendances et de ses aspirations; ils ne nous apprennent rien sur le travail intérieur qui s'accomplit en elle pour établir l'équilibre entre ses besoins anciens et ses désirs nouveaux, ni sur les moyens qu'elle est appelée à mettre en œuvre pour réaliser son nouvel idéal. Or, nous le demandons, n'est-ce pas véritablement cette dernière étude qui seule importe? Malheureusement, elle offre de moins riants attraits que celle des poëmes et des curiosités scientifiques; elle n'est possible qu'à la condition d'une observation attentive et suivie; elle exige des recherches statistiques très-détaillées; il y a surtout à établir le bilan des races allemandes. Tout cela est fort peu amusant, nous l'avouons; tout cela est pourtant nécessaire si nous voulons aboutir à une science sérieuse. Mais il y a fort à pa-

rier que les esprits ne se lanceront point de sitôt dans cette voie ; pendant longtemps encore nos dissertateurs nous expliqueront le mouvement de la vie germanique par les mythes de Strauss, l'Idée de Hégel, l'athéisme de Fauerbach et la propagande des idées françaises parmi les étudiants des universités.

Sur ce dernier point nous pouvons hardiment leur déclarer qu'ils sont dans une erreur profonde, et que c'est ce préjugé, répandu depuis dix ans, qui a empêché la presse française de bien saisir la signification des mouvements révolutionnaires de l'Allemagne. C'est, par suite d'un développement social qui lui est propre, que l'Allemagne cherche aujourd'hui à sortir des langes politiques qui l'ont si longtemps emmaillotée. Il y a là une énergie spontanée, non une force communiquée. Sans doute, les grands principes proclamés par la France ont depuis longtemps passé le Rhin ; mais ils y ont trouvé des germes sur lesquels ils ont été forcés de se enter, et s'ils se sont mêlés à la vie générale de ces races toutes différentes des nôtres, ce n'a été qu'à la condition de s'y transformer et de se mettre en harmonie, avec les idées et les tendances naturelles des peuples. Nous sommes à l'avant-garde de l'Humanité, c'est vrai ; nous sommes les éclaireurs de l'a-

venir, c'est possible; n'oublions pas cependant que les sociétés qui nous suivent n'abdiquent point pour cela leur personnalité, et que marcher à notre flambeau, ce n'est pas fermer les yeux à sa propre lumière.

Une de nos prétentions les plus avouées est de croire que nous avons découvert la Science sociale, et que, dans cette branche des connaissances humaines, les peuples n'ont rien à faire qu'à se mettre à notre école et à s'avouer nos humbles disciples. Qu'auraient à répondre la Famille, le Phalanstère et la Communauté, s'il leur était démontré que sur ce point nos voisins sont plus avancés qu'eux? Il y a trente ans, c'est-à-dire bien longtemps avant Saint-Simon, Fourier et Cabet, qu'un philosophe allemand a dit que l'Humanité entrait dans un âge nouveau, dans son âge mûr, dans l'âge de l'avenir; que les révolutions sociales, dont nous étions les témoins et les acteurs, étaient le signal d'une organisation nouvelle et plus large de la société, et que c'était par l'application du principe de l'association à toutes les sphères de la vie que nous sortirions de la crise dont nous étions frappés. Bien au contraire de nos réformateurs, ce philosophe cherchait la preuve de sa doctrine, non pas dans les rêves de l'imagination, mais dans une étude approfondie de la nature hu-

maine ; il s'appuyait sur une métaphysique rigoureuse, et faisait usage d'une méthode véritablement rationnelle. Et tandis que nos réformateurs inventaient le roman de la vie sociale, lui en fondait la science et le système.

Nous espérons que la preuve de ce que nous disons ici sortira de la lecture de l'exposition bien incomplète que nous faisons de la théorie de Krause. Ce n'est pas la première fois que cette théorie se produit en France. En 1833, un des disciples les plus brillants du philosophe, M. Ahrens, en a fait connaître quelques points à Paris dans une suite de leçons publiques (1). Depuis, M. Ahrens a donné à Bruxelles un cours de philosophie du Droit qui a dû avoir quelque retentissement au delà de la frontière (2). Il y a plusieurs années, M. Pascal Duprat a publié, dans l'excellente revue qu'il dirige, une série d'articles sur la vie, les ouvrages et les destinées de la théorie de Krause. Mais ni les livres de M. Ahrens, ni l'esprit si fin et si délicat de M. Pas-

---

(1) *Cours de psychologie*, t. I, Paris, 1834; t. II, Bruxelles, 1835.

(2) *Cours de droit naturel*, Bruxelles, 1840. Nous nous faisons un devoir de déclarer que nous avons beaucoup emprunté à ce livre remarquable.

cal Duprat n'ont réussi à donner à Krause l'importance qu'il mérite, ni à appeler le débat sur ses doctrines. En dehors d'un petit cercle d'esprits désintéressés, nous pouvons affirmer que Krause est parfaitement inconnu en France.

Nous avons pensé que ce vide, fait autour du philosophe allemand, était une injustice dont nous devions le venger. Nous nous sommes dit qu'on n'aurait qu'à gagner au contact de cette doctrine vigoureuse. On vient de s'apercevoir, en effet, que la longue lutte qu'on a soutenue contre les utopies contemporaines n'était qu'un combat contre un fantôme ; que les arguments passaient à travers ces conceptions creuses, sans les renverser jamais ; qu'on ne pouvait que s'efféminer dans cette étude stérile, et de guerre lasse, on est prêt à tout abandonner, à nier même la possibilité d'une Science sociale. Ce désespoir, s'il n'était arrêté à temps, serait bien plus funeste qu'une rétrogradation en politique, car il nous conduirait au doute, et de là à la négation de l'avenir, en d'autres termes à l'athéisme social.

Le seul remède c'est de fournir des aliments solides à la critique, des adversaires dignes enfin des coups qu'on pourrait leur porter. En outre il faut fixer un idéal aux esprits, fournir des règles et des

lois qui s'adressent à toutes les énergies humaines pour les diriger vers la fin que nous impose notre nature, établir enfin un utile contre-poids à toutes ces spéculations qui laissent à l'écart les intérêts permanents de l'homme et de la société.

La doctrine de Krause nous a paru merveilleusement propre à jouer ce rôle, et c'est dans cet esprit que notre livre a été écrit. Les disciples du philosophe ne peuvent nous en vouloir d'avoir si bien pensé de leur maître, et quant à nos romanciers socialistes, ils apprendront à cette école que la science sociale a sa racine dans la science de l'homme, et que cette dernière science, on ne la fait point avec des données imaginaires, mais avec de la méthode, de l'observation et de la logique, trois choses dont nous les voyons totalement dépourvus.

Qu'est-ce à dire? Est-ce que décidément nous devons regarder notre Socialisme comme une chimère? Devons-nous répudier toutes ces théories qui manifestent si évidemment le besoin non satisfait d'une vie nouvelle? N'y a-t-il rien dans le Saint-Simonisme, dans le Fouriérisme ou dans le voyage en Icarie?

Nous serions désolés qu'on attribuât ce sens à nos paroles. A nos yeux, le Socialisme a une grande

valeur, celle d'avoir fourni, par une série de fausses hypothèses, à la véritable Science sociale l'occasion de se formuler et de se définir. Il faut des hérésies, dit l'Apôtre, pour que la vraie religion manifeste sa grandeur; il faut également des sophismes pour que la science réelle se découvre dans sa splendeur aux intelligences. Mais le sophisme et l'hérésie ne sont que *négatifs*, ni l'un ni l'autre ne sont *nuls*, — ce qui est bien différent.

Nous allons essayer de déterminer quelle est la valeur du Socialisme, et en même temps de définir à quelle tendance il répond dans l'Humanité. Nous ferons entrer tout naturellement, à la suite de cet examen, une appréciation critique de la doctrine de Krause.

I.

Le besoin de l'Humanité, à l'époque où nous nous trouvons, son besoin le plus pressant, manifesté par les commotions politiques, par le scepticisme religieux, par la rénovation scientifique, par le dévergondage passionnel, par les agitations intérieures de l'Industrie, c'est une détermination nouvelle de l'idée du Droit ou de la Justice, et l'application de cette idée à tous les ordres de la vie sociale.

Eh! quoi, dira-t-on, le Droit ou la Justice, n'est-ce point une idée éternelle, nécessaire, absolue? Cette idée n'est-elle point écrite dans la conscience de tous les hommes? N'est-elle point la règle qui dirige toutes nos actions? Peut-elle être matière à expérimentation, à spéculation, à raisonnement, à recherches? Tous les peuples ne sont-ils point d'accord là-dessus depuis des siècles? Et se peut-il que l'Humanité, s'étant trompée à cet égard, eût autorité à revenir sur son erreur? Qui se poserait juge entre sa pratique traditionnelle, si elle y renonçait, et ses tendances ou ses notions nouvelles? Qui me répondrait, qu'après avoir erré sur ce point si important dans le passé, elle n'erre point dans ses prétentions pour l'avenir? Et si réellement l'idée du Droit est, dans l'intelligence, le sentiment et la société, soumise à une marche progressive, que devient la certitude de la loi, la certitude de la morale, la certitude de la société même?

On pourrait multiplier à l'infini ces interrogations, que la question n'avancerait pas d'une ligne. Outre qu'elles rentrent toutes les unes dans les autres, et que la plupart ne sont que des logomachies, elles ne prouvent rien contre ce fait, qui est le mot, l'idée suprême de notre temps, — le besoin d'une notion plus large de la Justice et d'un changement

complet dans les rapports sociaux. Ce fait a pour lui l'autorité la plus haute; il est proclamé par la bouche des hommes d'Etat, des prêtres, des savants, des philosophes, des moralistes, des artistes et des travailleurs, et comme tout cela c'est l'Humanité, c'est le Peuple, nous pouvons dire par la bouche du Peuple, de l'Humanité. Quel homme, à moins d'orgueil et de folie, oserait nier l'existence d'un fait que lui-même atteste, qu'il est forcé d'attester, s'il ne veut pas se mettre en dehors de la société même.

Bon gré mal gré, la question redoutable est posée, il faut la résoudre. — Vous souffrez, vous gémissez, vous désirez le bonheur, et il ne vient point, disait, au déclin d'un monde, un réformateur méconnu. Cherchez d'abord la Justice, et le reste vous sera donné par surcroît. Après dix-huit siècles, le problème social n'a point changé de terrain, et tous répètent aujourd'hui la parole du Christ. Qui a osé y répondre?

L'Humanité, être synthétique d'harmonie de l'Esprit et de la Nature, est, comme ces deux êtres, douée d'un instinct qui lui est propre. C'est par cet instinct qu'elle mêle sa vie à la vie totale de tous les êtres de l'Univers, et qu'elle maintient l'harmonie entre l'organisme des êtres qui vivent en elle et l'organisme un et absolu qui se développe au sein

de l'Etre suprême. Il y a plus : cet instinct est doué du double caractère de l'Esprit et de la Nature, il est tout à la fois nécessaire et spontané : nécessaire, en ce que son contenu s'impose *fatalement* à l'Humanité comme une condition de sa vie et de son développement dans l'ensemble des choses; spontané, en ce que, en sa qualité d'être rationnel, l'Humanité réalise *librement*, par son énergie propre et intime, ce contenu fatal et nécessaire. De cette contradiction, inhérente à l'essence de l'Humanité même et résultat de la dualité de sa nature, résulte l'idée et le fait du Progrès; le Progrès, en effet, est la réalisation successive par l'Humanité de l'ensemble de ses lois nécessaires. Quant au mode de réalisation de ces lois, ou comment du Progrès, il est donné par la notion même; c'est par la contradiction que ces lois se réalisent, et le Progrès se trouve être ainsi une idée synthétique, réunissant ces deux termes opposés, les harmonisant en quelque sorte, *mouvement* et *conservation*. Il suit de là, en outre, que le besoin de Progrès est précisément cet instinct dont nous parlons, instinct qui prouve que l'Humanité ne vit pas seulement dans le Temps et dans l'Eternité, mais qu'elle est, dans son existence suressentielle, au-dessus du Temps et de l'Eternité.

Or, après que l'instinct a vibré au fond de son être et lui a imposé la nécessité d'un développement plus large et plus complet de sa vie, il se trouve que l'Humanité se résiste à elle-même et nie la réalité du besoin qui la sollicite au mouvement, et que, d'un autre côté, elle affirme cette réalité et cherche dans sa conscience les moyens d'y satisfaire. Et comme cet instinct agit, non point, ainsi qu'on l'a dit, à des époques plus ou moins éloignées, mais d'une manière continue, il s'ensuit que la vie intime de l'Humanité a pour condition première l'opposition, et que son développement s'accomplit au moyen de l'harmonie progressive des termes de cette opposition nécessaire.

L'opposition, la contradiction, l'antithèse, ou si l'on veut, l'antagonisme, telle est la loi inflexible, nécessaire, absolue du développement de l'Humanité. Nous pouvons, nous devons même faire tourner cette loi au profit de l'harmonie et du bonheur. Mais il faut avant tout que nous nous y soumettions. Ainsi le veut notre nature même.

— Je me suis trompé sur le sens de ce mot de Justice, que, dès le premier jour du monde, mes lèvres ont bégayé ; les rapports entre les êtres qui vivent dans mon sein se sont établis sur cette erreur ; là est la raison du mal dont je souffre et dont ils souf-

frent. Ces rapports doivent changer ; ils changeront, crie aujourd'hui la voix fatidique.

— Mais, répond, d'un côté, l'Humanité, cette erreur dont je m'accuse n'est-elle point le résultat d'une nouvelle méprise dont je ferai bien de me garder. Que de fois j'ai cru ainsi à cette voix intérieure qui me criait que j'avais été dupe de moi-même, et que mes douleurs disparaîtraient avec le mirage qui offusquait mon intelligence. Sur la foi de ses paroles, j'ai cent fois cherché à rétablir l'équilibre entre toutes ces forces ennemies qui se combattent en moi-même, et chaque effort a été le signal d'une nouvelle série de maux. J'ai détruit les castes, et l'esclavage est venu, m'apportant une plaie immense ; j'ai inventé la charité, il n'en est sorti que l'isolement et la haine ; j'ai brisé les chaînes de l'esclave, je lui ai donné le même Dieu qu'à son maître, et le maître, au nom de ce Dieu, a fait de l'esclave un serf ; j'ai émancipé le serf, et aujourd'hui le voilà plus écrasé, plus misérable qu'il l'avait jamais été. Le Paria, l'Ilote, le Gaulois de la glèbe, voudraient-ils de ton sort, ô Prolétaire, toi qui ne peux ni vivre en travaillant ni mourir en combattant ? Aujourd'hui, la voix me crie : Abolis le Prolétariat, et tu auras enfin ce bonheur que tu poursuis depuis tant de siècles. Et je lui obéirais ? Non, cette idée

de bonheur qui m'obsède n'est que le rêve de mon imagination troublée. Je crois réformer ma vie, et je ne fais que ressusciter sous une autre forme ce que je m'efforce de détruire. D'où vient cela? Je le reconnais maintenant : je suis en proie à une fatalité inflexible, le mal est en moi nécessaire comme le bien, et c'est du mélange de l'un et de l'autre que se compose ma vie. Faisons donc taire cette voix menteuse, et disons-lui hautement : Tu m'ordonnes de marcher, et tu sais bien que, pour moi, marcher c'est trépigner à la même place. Tu me cries *Justice,* je ne vois que la *Nécessité*. Tu me parles d'avenir, je ne me suis jamais aperçu que le temps fût autre chose que le présent succédant au présent. Abolis le Prolétariat, dis-tu. Comme si je ne savais pas qu'en t'obéissant, je ne ferai qu'effacer un mot de ma langue, et que la chose resterait avec un mensonge de plus. D'ailleurs qu'est-ce que le prolétaire, sinon l'ilote, le paria, le serf émancipé, d'après tes conseils, tes ordres, tes inspirations? Qu'en veux-tu faire aujourd'hui?

— Une méprise! reprend aussitôt et en même temps l'Humanité. Non, ce n'est point une méprise que cette voix divine qui retentit au fond de mon âme, et qui donne l'impulsion à ma volonté. Le mouvement est ma loi, voilà pourquoi je me trompe,

et pourquoi aussi je suis capable de réformer mes idées, au fur à mesure que j'approche du sanctuaire de la vérité. J'ai erré sur l'idée de Justice, comme j'ai erré sur le mouvement de la terre, sur le système des plantes, sur l'histoire des animaux. Et c'est en revenant sur mes erreurs, que j'ai effacé une foule innombrable de maux et de calamités. Je ne me repens point de ce que j'ai fait ; oui, il y a encore en moi des plaies hideuses ; mais ne suis-je pas libre, et ne me suffit-il point de les avoir aperçues pour avoir aussitôt le pouvoir de les guérir comme j'en sens en moi le désir et l'espoir ? Le mal aujourd'hui, je le vois bien, vient de ce qu'en proclamant tour à tour la liberté et la fraternité, j'avais oublié que l'égalité en est la condition première. Eh bien, appliquons l'égalité, et ce bonheur, qui est mon idéal, deviendra la réalité même. En effet, ce que je prends pour des forces ennemies, ce ne sont que des déterminations intérieures de ma vie même ; or, qui oserait dire que je ne suis pas égal et identique à moi-même dans ces déterminations ? Ce que je prends pour l'inégalité, ne serait-ce point par hasard la différence ou la distinction ? Ce que je prends pour une lutte, ne serait-ce point une tendance vers cet équilibre dont je nie la possibilité ? Le prolétariat est une transformation de l'escla-

vage, cela est vrai ; mais ne serait-ce point la dernière forme que l'esclavage a dû prendre pour disparaître tout à fait? N'est-ce point un fantôme qui doit s'éclipser à la seule approche du grand jour du Droit? Si l'égalité est ma loi, si je suis moi-même dans tous les êtres qui vivent en moi et par moi, ces êtres doivent se rattacher à un seul et unique lien, leur vie est commune, ils sont solidaires les uns des autres, et c'est l'oubli de cette solidarité qui est la source de tous les faux rapports qui existent entre eux. Fatalité! c'est un mot que je ne comprends pas. La liberté est mon guide, ma règle, ma foi, mon espérance. Avec la liberté, je pourrai transformer le monde ; à plus forte raison que ne puis-je pas sur moi-même?

Ainsi s'expriment à chaque moment de la durée ces deux voix antithétiques. Et, comme l'Humanité vit en chacun de nous, de même cette dualité existe dans la conscience de tous les hommes, et, quand nous croyons faillir à nous-mêmes, il se trouve que nous n'obéissons qu'à une loi de notre nature, le dédoublement, si je puis m'exprimer ainsi, dans notre conscience de l'instinct de l'Humanité.

Ces deux voix portent des noms bien divers dans la langue des peuples. Elles s'appellent tour à tour, la première, superstition, routine, autorité, so-

phisme, ignorance, fait; la seconde, philosophie, utopie, liberté, logique, science, droit, c'est-à-dire qu'elles forment dans leur expression deux séries opposées qui doivent se reproduire dans toutes les manifestations humaines. Et, comme la théorie de la vie sociale est une de ces manifestations, il s'ensuit qu'il y a une théorie de la vie, superstitieuse, routinière, despotique, sophistique, ignorante et brutale; il s'ensuit, d'un autre côté, qu'il y a également une théorie sociale philosophique, utopique, libérale, syllogistique, qui a en outre la prétention de reposer sur des données certaines, et d'être l'expression de la justice. Et, pour compléter l'opposition, l'une n'affirme que le présent, l'autre ne consent à accepter que l'avenir; l'une a pour mot d'ordre la *réalité*, l'autre l'*idéal*.

On est convenu depuis un demi-siècle de donner à la première de ces deux théories le nom d'*Economie politique;* la seconde, plus récente, a pris le nom de *Socialisme*.

Ces deux sciences (car chacune d'elles a la prétention d'être une science) se font une guerre furieuse, et se nient réciproquement autant qu'il est en elles. Cependant on vient de voir qu'elles sont l'expression d'un même fait, du besoin que l'Humanité éprouve d'un changement radical dans les rapports

de ses membres et d'une définition, ainsi que d'une application, plus étendue de l'idée de Justice. La preuve de ce que nous avançons se trouve d'ailleurs à chaque page des livres des économistes et des socialistes. La lutte qu'ils poursuivent dans leur sphère est le reflet de cet antagonisme auquel il nous est impossible d'échapper, et qui s'impose à nous par une nécessité inflexible.

Le Socialisme a donc sa raison d'être dans le même fait que l'Economie politique, et c'est avec assez de raison qu'on a traité de burlesques les combats qu'ils se livrent entre eux. Mais, après avoir constaté à quelle tendance de l'Humanité le Socialisme répond, il nous resterait à constater sa valeur, à indiquer ce que nous devons en attendre, et, en dernier lieu, à voir si ce qu'il propose est réellement adéquat à ce que l'instinct social réclame. Il y aurait là matière à tout un livre. Forcé de me restreindre, je n'aborderai que les points principaux. L'intelligence du lecteur suppléera au reste.

II.

Si nous examinons bien les différents systèmes socialistes, nous verrons qu'ils se rattachent à trois centres principaux : le Saint-Simonisme, le Fou-

riérisme, le Communisme. Nous écartons le système d'Owen, comme n'ayant aucune valeur scientifique, comme n'étant qu'une doctrine que la philanthropie peut avouer, mais qui n'a rien de commun avec l'idée véritablement sociale. La conception de l'illustre Anglais manque précisément de ce qui fait le fond du Socialisme, d'une méthode et d'une métaphysique. Aussi ne saurait-elle tomber dans le domaine de la critique. L'expérience seule peut prononcer sur son contenu, et nous déclarons ici que l'expérience ne lui a guère été favorable.

Entre les trois systèmes que nous venons de nommer, on ne découvre ordinairement aucun autre lien que leur coexistence à une même époque. Jamais on n'a soupçonné qu'ils formassent les termes d'une série logique, et que, dans leurs résultats, ils fournissent trois principes, dont le premier est l'antithèse du second, et le troisième la synthèse des deux autres. En d'autres mots, on a entrevu, mais l'idée n'est venue à personne de démontrer que le terme nécessaire, fatal, auquel aboutissent ces trois systèmes étaient justement le troisième, la communauté; encore moins a-t-on cherché à expliquer ce fait, qui est pourtant de la plus grande importance.

C'est de cette démonstration que nous tirerons la

réponse aux questions que nous nous sommes posées sur le Socialisme. Abordons maintenant l'examen de ces trois systèmes.

Le mot du Saint-Simonisme est dans le *Nouveau Christianisme*. Généralement on ne loue ni on n'estime assez ce livre qui peut pécher par la forme, mais qui pour le fond est sans contredit un des plus hardis qu'il ait été donné à un homme d'écrire. Sans ce livre, peut-être le Socialisme ne serait rien; et c'est dans le développement qu'il a su donner aux idées qui y sont contenues qu'il a puisé son existence, sa vie, sa force. Je vais donner du *Nouveau Christianisme* une analyse courte et substantielle.

« Le Christianisme est une religion divine; mais dans cette religion, il faut distinguer une partie divine, fixe et invariable, et une partie humaine, mobile et perfectible comme tout ce qui tient à l'Humanité. La théologie, la science du dogme et du culte, voilà la partie changeante et progressive de la religion; quant à son principe immuable, il est tout entier dans cette maxime : *Les hommes doivent se conduire comme frères, les uns à l'égard des autres*. C'est là une idée impérissable; on peut la changer, la transfigurer, lui donner une autre forme; il est impossible de la détruire. Ce principe, qui est la base de la morale, fournit également une base à

la science sociale : si tous les hommes sont frères, ils doivent organiser la société de manière à *améliorer le plus promptement et le plus complétement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre.*

» Les premiers Pères de l'Eglise ont accompli la tâche qui leur était imposée par ce principe : ils ont prêché l'union aux peuples, ils ont défendu les faibles contre l'oppression des puissants ; ils ont enseigné une morale fondée sur la fraternité humaine ; ils ont enfin, autant qu'il était en eux, dirigé la société vers le but divin. Ils ont senti qu'ils devaient avoir pour chefs les hommes les plus capables d'atteindre ce but, et ils se sont donné ces chefs. Tant que les Pères de l'Eglise ont suivi cette marche, on a pu les considérer comme infaillibles ; et la société a eu raison de se laisser guider par eux. Il n'en est plus de même aujourd'hui : le clergé et ses chefs ont abandonné la voie du Christianisme ; ils se trouvent complétement en opposition avec le principe fondamental de cette religion. L'inspiration s'est retirée de l'Eglise ; elle est passée tout entière dans le sein des laïques. Tous les clergés et toutes les Eglises sont tombés dans l'hérésie.

» Le principe de la fraternité humaine est le plus général qu'on puisse donner à un système de mo-

rale : il doit donc devenir le principe social unique. Le Christianisme doit subir une transformation et devenir la religion universelle. L'ancienne doctrine chrétienne a laissé la société livrée à toutes les luttes de la force physique et de la puissance du sabre ; la nouvelle mettra fin à toutes les luttes et à tous les antagonismes, et du principe de la fraternité mieux compris déduiront toutes les institutions spirituelles et temporelles. Elle dirigera de nouveau la société vers le grand but de l'amélioration de la classe la plus pauvre. Et quand ce grand but sera atteint, la société n'aura plus qu'une seule religion, ne formera plus qu'une seule famille soumise à une seule et uniforme organisation.

» Le Protestantisme et le Catholicisme, qui ne remplissent pas ces conditions, sont des hérésies dans l'Humanité. Le Pape et son Eglise ont erré sur trois chefs : 1° l'enseignement vicieux des laïques ; 2° la mauvaise direction donnée aux études des séminaristes, et par suite l'ignorance et l'incapacité religieuse des desservants du culte ; 3° l'autorisation occulte ou patente accordée à deux institutions diamétralement opposées à l'esprit du christianisme, celles de l'Inquisition et des Jésuites, trois hérésies destructives du principe de la fraternité humaine ; trois obstacles dirimants à l'amélioration de la

classe la plus nombreuse et la plus pauvre. — Si le Pape est hérétique, Luther ne l'est pas moins. Il est hérétique au premier chef, pour avoir, quand il était maître de sa formule, quand il avait fait table rase devant lui, proclamé une morale très-inférieure à celle qui peut convenir aux chrétiens dans l'état actuel de la civilisation; il l'est encore pour n'avoir pas, comme Jésus le disait, organisé l'espèce humaine dans l'intérêt de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. Au second chef, Luther est hérétique pour avoir adopté un mauvais culte, pour n'avoir point appelé au secours de sa réforme tous les arts qui charment la vie, la poésie, la musique, la sculpture; pour avoir prosaïsé les sentiments chrétiens, pour s'être privé de l'illusion sensuelle que le catholicisme avait si bien mise en œuvre. Enfin Luther est hérétique au troisième chef, parce qu'il ordonne de ne lire que la Bible, lecture exclusive, immorale, souvent féconde en révélations sur les turpitudes humaines, lecture trop métaphysique d'ailleurs qui a retardé le progrès de la science en Allemagne. Donc Luther comme le Pape a dévié du grand principe religieux, du but essentiel de toute loi et de tout dogme, l'amélioration morale, physique et intellectuelle de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse.

»Mais pour rétablir le christianisme dans ses voies, il faut lui restituer un côté sensuel dont l'absence le frappe de stérilité dans son action sociale. Le mot de Christ : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, a déterminé dans la religion romaine une lutte éternelle et indéfinie entre la matière et l'intelligence, le corps et l'esprit. Cette lutte doit cesser ; le culte nouveau doit se produire comme un fait à la fois social et religieux, c'est-à-dire sensuel et spirituel.»

Tel est ce livre. Un grand nombre n'y voient rien de neuf ni de saillant ; nous croyons y découvrir, nous, la pensée du XIXe siècle. Il ne s'agit point là en effet d'une réforme religieuse basée sur cet argument faux et niais que le Christianisme a été détourné de ses voies, et que la profanation est flagrante dans toutes les Eglises. Cela eût été grand au temps d'Arius ou de Jean Huss ; mais cela est devenu ridicule dans l'abbé Châtel. Le Saint-Simonisme est plus qu'un plan de réforme religieuse, c'est une réforme sociale. L'ancienne société ne vaut plus rien, s'écrie Saint-Simon, une nouvelle va naître ; voici son dogme, son culte, sa loi. Après la révolution de 1789, l'apparition du Saint-Simonisme est réellement le fait le plus saillant des temps modernes. Nous voudrions qu'on l'oubliât moins.

C'est de l'esprit du *Nouveau Christianisme* qu'est sortie pour l'école Saint-Simonienne la formulation de sa doctrine sociale. L'idée primitive, l'idée germe pour ainsi dire, c'est que la rénovation sociale doit sortir de la rénovation religieuse, que la politique, la morale, l'art, l'industrie, la science doivent être subordonnés au principe religieux. Quant au caractère de la religion nouvelle, il tranche nettement sur celui de la religion expirée : le catholicisme n'avait subsisté que par le dualisme, par le combat de l'esprit contre la chair, de l'intelligence contre la matière; au lieu d'adopter cette division consacrée jusqu'alors, le Saint-Simonisme s'annonça comme devant l'annuler. » Ces vieux principes, éléments d'une lutte éternelle, au lieu de se combattre allaient désormais se combiner, recevoir une impulsion harmonique, se sanctifier l'un et l'autre et l'un par l'autre. Avant notre époque, cette cause de conflit, introduite dans les diverses religions régnantes, les avait rendues vicieuses et incomplètes. Le principe du bien et du mal proclamés par la Genèse, les dieux bons ou mauvais du paganisme grec et du fétichisme asiatique avaient amené ce dualisme interminable, cet antagonisme, qui se résumait pour l'Humanité en révolte des sens contre la raison, révolte funeste qui tenait l'âme et le corps

dans un état d'irritation et d'hostilité constantes, et qui, passant de l'ordre idéal dans l'ordre positif, réagissait sur les lois, sur les mœurs, sur les habitudes, sur l'organisation sociale et politique, créant ainsi d'une part les haines entre individus, de l'autre les guerres entre nations. — Donc il fallait, pour que l'Humanité arrivât à la complète harmonie de ses forces, que la chair et la matière fussent réhabilitées. Il fallait faire justice, dans une loi nouvelle, de toutes les abominations et de toutes les erreurs de la loi ancienne. Les devises catholiques : Mortifiez-vous, abstenez-vous, devises négatives, devaient se retirer devant celle-ci : Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir. — Ce dualisme, une fois admis comme élément et comme forme, avait dû se glisser et s'infiltrer par mille fissures imperceptibles de la base au sommet de l'Humanité, s'insinuer dans les mœurs et dans les institutions, dans les coutumes des peuples et dans l'esprit des gouvernements. Ainsi la distinction entre l'esprit et la chair avait conduit à reconnaître deux directions, l'une temporelle, l'autre spirituelle, à proclamer deux maîtres, un empereur et un pape, chacun avec sa hiérarchie et ses attributions distinctes. Les paroles : Rendez à César ce qui est à César, avaient établi pour le Christianisme cette prémisse orageuse

dont la conséquence apparaissait dans une guerre de 1800 ans entre le temporel et le spirituel. — Le Saint-Simonisme n'admettait pas ce duel; il n'admettait pas que l'Humanité dût être ainsi à tout jamais violentée, tirée à droite par la chair, tirée à gauche par l'esprit, ne sachant que croire, ou de ses instincts ou de ses désirs; il n'admettait pas deux forces rivales s'annulant dans le choc. Le prêtre de Saint-Simon devait unir, suivant son expression, la chair à l'esprit et sanctifier l'un par l'autre (1).

Le dualisme, ainsi effacé dans l'homme et dans la société, il en résultait logiquement qu'il devait l'être de la métaphysique. Le Catholicisme, en effet, avait opposé Dieu au monde et en avait fait un pur esprit. Une telle opposition n'était qu'une face de l'éternel antagonisme et devait disparaître à son tour. Le Saint-Simonisme aboutissait ainsi fatalement au panthéisme : « Dieu est tout, disait-il, tout est en lui, tout est par lui. — Nul de nous n'est hors de lui, mais aucun de nous n'est en lui. — Chacun de nous vit de sa vie, et tous nous commu-

(1) L. Reybaud, *Réformateurs contemporains*, 2e édition, p. 254.

nions en lui ; car il est tout ce qui est. » Une telle conception conduisait droit à l'Humanisme, c'est-à-dire à cette doctrine qui identifie Dieu avec l'Humanité, et qui fait de chacun des individus de l'Humanité autant de modes passagers et transitoires. Une branche de l'école n'a pas tardé en effet à se jeter dans cette voie.

Il est inutile que nous poussions plus loin cette exposition. Toute la doctrine se trouve d'ailleurs résumée dans cette formule devenue célèbre. « Jésus-Christ a préparé la fraternité universelle ; saint Simon la réalise. L'Eglise vraiment universelle va paraître ; le règne de César cesse. L'Eglise universelle gouverne le temporel comme le spirituel, le for extérieur comme le for intérieur. La science est sainte, l'art est saint, l'industrie est sainte. Des prêtres, des savants, des industriels, voilà toute la société. Les chefs des prêtres, les chefs des savants, les chefs des industriels, voilà tout le gouvernement. Et tout bien est bien d'église, et toute profession est une profession religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale. — A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. »

De ces principes découle tout ce qu'il y a de grand et de faux dans le Saint-Simonisme, la promulgation du dogme de l'unité sociale, la théorie

de l'association universelle, l'enrégimentation des travailleurs, l'inégalité des fonctions sociales, l'abolition de l'héritage, l'éducation professionnelle, la réforme de la pénalité, le pouvoir concentré dans un seul couple, l'organisation du crédit, la répartition des instruments de travail, la destruction de la famille et la facilité du divorce.

En quoi le Saint-Simonisme a-t-il répondu à cet instinct social qui sollicite l'Humanité à un progrès nouveau? En quoi s'en est-il écarté?

Le Saint-Simonisme a donné d'abord à cet instinct son nom et sa formule. C'est quelque chose que d'avoir laissé après soi ces mots qui sont devenus peu à peu l'idée d'une ère qui commence : *Destruction du système féodal, Abolition du prolétariat, Fin de l'exploitation de l'homme par l'homme, Sainteté du travail.* C'est, en effet, pour déterminer le sens positif de ces paroles que méditent nos jeunes générations, et c'est pour leur réalisation que nous venons, pour la troisième fois depuis soixante ans, de briser un trône, chasser une dynastie, déchirer une constitution. A cause de cela, le Saint-Simonisme a bien mérité de l'Humanité et des âges.

Mais après avoir envisagé, d'un regard hardi et ferme, toute la profondeur du problème, la Famille, comme on appelait l'école, a défailli dans la solu-

tion. Il semble que par elle l'Humanité ait eu frayeur de son audace, et qu'elle ait songé à se la faire pardonner en composant avec son passé. Le Saint-Simonisme, en effet, quand on va au fond des choses, n'est qu'un éclectisme, disons mieux, une restauration; à tel point qu'on a, à juste raison, reproché à ses disciples de n'avoir rien trouvé de neuf. En effet, après s'être posé en contradiction avec le Catholicisme et la Féodalité, il leur a emprunté ses procédés de gouvernement et d'administration. Au lieu de détruire la forme catholique et féodale, il n'a fait réellement que l'universaliser en la dirigeant du point de vue religieux vers les travaux de sciences, d'arts et d'industrie. Les Saint-Simoniens, en outre, ont eu la prétention de reproduire les institutions modernes, conservatrices de la liberté et des droits de l'individu; ils voulaient concilier le catholicisme et la philosophie, le pouvoir d'un seul avec les intérêts de tous. Mais ce n'était là qu'une prétention illusoire. En réalité, leur doctrine a tenu du principe libéral et du principe catholique, mais il ne s'est jamais servi du principe libéral que pour détruire, et c'est toujours au principe catholique qu'il a rapporté ses moyens d'édification.

Le Saint-Simonisme a en outre cherché à résoudre

le problème social par la Religion. Là, est la source de ses nombreuses aberrations; par là aussi s'explique comment il a misérablement échoué : comment, au lieu d'arriver à la Science, il n'a abouti qu'à la superstition et à l'abrutissement de l'intelligence, comment il n'aurait réussi qu'à donner à l'Art une direction absurde, comment encore son économie politique était, non l'expression, mais la destruction même du Droit et de la Richesse sociale. En entamant la question sociale par le côté religieux, on trouve devant soi une légion d'impossibilités que rien ne peut résoudre : quel est le critérium de la certitude? Qui peut communiquer la foi? Où est l'obligation de croire? Comment Dieu se prouve-t-il? Toutes questions, qui donnent lieu à des cercles vicieux aussitôt qu'on prétend les démontrer, et auxquelles il faut pourtant répondre. Sans doute le Droit est absolu, et, à cause de ce caractère absolu, il ne peut être accompli parfaitement que dans la pensée et dans le sentiment de l'Etre suprême. Mais cette pensée et ce sentiment peuvent-ils me venir du dehors? Et si je ne veux pas accomplir cette justice, que vous me dites divine, qui m'y forcera? Emploierez-vous le despotisme, et ressusciterez-vous le martyre et la persécution?

La routine et le fait eurent donc beau jeu avec le Saint-Simonisme. C'est par lui qu'ils ont commencé cette négation systématique du contenu du problème social. Du reste, le Saint-Simonisme s'est pour ainsi dire jugé et exécuté lui-même; car il a été renversé par les mêmes hommes qui l'avaient constitué. Quant à la Société, elle l'a regardé passer en criant au scandale, et sans se douter un moment que le problème de son avenir venait de se poser devant elle.

Enfin ce qui a tué surtout le Saint-Simonisme, c'est le caractère exclusif de son principe. A force de voir le mal dans le dualisme et le bien dans l'unité, il avait fini par ôter toute racine à l'individualité, et par ouvrir la porte au panthéisme aussi bien en religion, en morale, en politique qu'en science, en art, en industrie. Or, c'est un axiôme de logique qu'une idée exclusive fait tôt ou tard renaître l'idée exclue, en d'autres termes que celle-ci se pose comme principe et en opposition à la précédente. La théorie de l'Unité absolue, que voulait faire prévaloir le Saint-Simonisme, devait tôt ou tard être remplacée par une hypothèse contraire, une hypothèse qui s'appuierait au contraire sur la variété.

Tel est en effet le caractère du Fouriérisme.

Ce que nous disons là du Fouriérisme semble tout

d'abord une contradiction. En effet, la Doctrine s'annonce comme la théorie de l'*unité* universelle. Mais quand on descend dans l'examen des principes du Fouriérisme, on ne tarde pas à s'apercevoir que cette unité qu'il proclame n'est rien moins qu'une variété et qu'une diversité infinies. En effet, l'unité dont il s'agit n'est pas une unité de principe, encore moins est-elle une unité d'essence ou de substance : Dieu lui-même n'est pas *un* dans ce sens, il n'est qu'une triplicité irréductible ; l'unité du Fouriérisme est tout bonnement l'unité de loi. Tous les êtres, tous les ordres de choses, Dieu, la Nature, l'Esprit, l'Humanité, sont soumis à une seule et même loi, à l'*attraction*. Les phénomènes qui régissent le monde moral sont ainsi analogues à ceux qui régissent le monde des astres, des animaux et des plantes, et il suffit de retrouver la *série*, puis de l'appliquer dans toutes les sphères humaines pour organiser la société et pour en faire disparaître le mal.

Rien de ce qui existe n'est donc précisément mauvais. Tous les éléments sociaux n'ont rien de vicieux par eux-mêmes. Seulement ils sont placés dans de faux rapports. Il n'y a qu'à changer ces rapports, à l'instant au chaos succédera l'ordre ; à la lutte, l'émulation ; à l'antagonisme, l'harmonie.

« Jusqu'ici il a fallu recourir à des moyens artificiels pour réunir et maintenir les hommes en société ; pour empêcher, comme on dit, la collision des intérêts. Le *procédé* découvert par Fourier est une loi naturelle d'où résultera nécessairement l'association des hommes entre eux et l'accord combiné des divers intérêts de chaque individu et de chaque classe.

» Le moyen d'associer c'est tout bonnement d'appliquer au système industriel d'une commune le procédé des groupes et séries de groupes rivalisées, engrenées, contrastées et unitarisées. Là est tout le mécanisme de la théorie sociétaire...

» Le groupe formé spontanément par plusieurs individus, attirés par goût et par vocation à un genre de travail, et composé d'autant d'individus de tout âge et de tout sexe que ce genre de travail peut comporter de divisions et de subdivisions : voilà le premier noyau de l'atelier sociétaire.

» La série formée spontanément de la réunion de plusieurs groupes s'occupant de fonctions de même ordre et de même espèce, dans le but de combiner leurs efforts : voilà la première grande section de l'atelier sociétaire.

» L'atelier sociétaire dans son unité constitue la *phalange* ou corps industriel organisé, association

de toutes les séries de groupes, habitant le même lieu et formant le même centre d'action.

» Toutes ces démarcations se retrouvent ou à peu près dans l'état de morcellement. L'atelier général est la commune; la série est figurée par les divers ateliers affectés à la même fonction; le groupe, c'est chaque famille, chaque boutique, chaque domicile privé. Cependant la commune morcelée est en quelque sorte tissue d'éléments hétérogènes; elle n'a d'unité que par la domination gouvernementale et administrative; tous les faits de la vie usuelle sont en dehors de l'action collective. La série, formée de tous les individus de la même profession est en lutte et en discorde par la concurrence anarchique; le groupe, un peu mieux dessiné, est soumis à l'unité d'action; mais à une unité despotique fondée sur l'arbitraire de la volonté du père de famille et du chef d'atelier. — Un pareil mode d'agglomération est le résultat fatal des circonstances extérieures... Aussi, depuis le groupe familial ou professionnel jusqu'à la commune, tous les éléments de la vie sociale se trouvent-ils en essor subversif, c'est-à-dire dans des directions ou fausses ou contraires à leur nature.

» Dans les directions diverses que peuvent suivre les forces on remarque les faits suivants : ces divi-

sions sont ou contrastées, ou opposées, ou mobiles, par alternance; elles sont enfin convergentes ou divergentes. Le jeu du mécanisme social, tout comme le jeu du mécanisme passionnel de l'individu lui-même, consiste dans ces différents modes d'action de la force. Ces différents modes d'action expliquent tout notre mécanisme social, lequel est un mécanisme en subversion, parce que les forces sont sans lien entre elles. Ainsi les travaux agricoles et les travaux manufacturiers sont en contraste, et ce contraste produit une concurrence hostile, parce qu'il n'y a point solidarité entre la culture et la fabrique. L'intérêt du producteur est opposé à celui du consommateur, et cette opposition produit une guerre acharnée. Chacun est, tour à tour, producteur ou consommateur, capitaliste ou travailleur, et cet alternat de rôles, loin d'associer l'intérêt de l'individu à celui de la masse, ne fait que multiplier les *cas* de collision. Enfin tous les éléments divergents entre eux n'ont qu'un seul point de concurrence, le *moi* et l'intérêt personnel de chacun. De là, au lieu de l'équilibre et de l'unité d'action, la divergence des forces, le *chaos général*, avec quelques centres particuliers où l'ordre est maintenu par la force.

» Pour avoir bien observé les *causes* de tous les effets de notre mécanisme industriel, Fourier est

arrivé à trouver leur loi naturelle de combinaison et d'association. Sans rien changer à la nature des ressorts, il a pu leur faire produire des effets de *justice* et d'*harmonie*, au lieu des effets subversifs et discordants qu'ils produisent aujourd'hui. — Les causes principales de l'état anti-sociétaire, étant l'isolement et l'insolidarité des forces, les conditions de l'état sociétaire ont été trouvées, dès qu'on s'est aperçu que pour faire concorder les mêmes forces, il suffisait de les combiner pour les rendre solidaires. Et le moyen tout naturel d'obtenir ce résultat, c'a été d'organiser toutes les opérations et toutes les fonctions de la vie sociale en *mode composé* et non plus en *mode simple*.

» Le procédé *simpliste* ou *morcelé*, c'est la dissémination arbitraire sur chaque individu ou sur chaque fonction d'une seule force, d'une seule des diverses conditions d'essor. Le procédé combiné ou sériaire, c'est la coexistence régulière de toutes les conditions d'essor sur chaque force et sur chaque individu, de telle sorte que chaque homme ou chaque chose se trouve, par accord indirect ou direct, entièrement identifié d'intérêt et d'action avec tous les autres hommes et toutes les autres choses. — Par conséquent, dans le mécanisme sociétaire, toutes les forces, chacune pour elle-même et cha-

cune pour toutes les autres ensemble, servent au même but et concourent au même centre d'action. Elles sont tour à tour en opposition et en essor identique, mais le mécanisme fonctionne toujours tout à la fois, parce que l'opposition des forces est compensée et qu'elles sont en équilibre par rapport à un même centre de gravité..... La meilleure garantie de la bonté de ce procédé vient de ce qu'il prend son point d'appui là même où l'on n'avait encore trouvé que des obstacles à l'association, savoir : dans l'intérêt et l'égoïsme de l'individu humain, dans la variété et l'opposition des formes d'égoïsme ou d'intérêt chez les individus (1). »

Quel que soit le jugement que l'on se trouve disposé à porter sur les moyens proposés par Fourier pour réaliser sa conception, on ne peut nier que cette conception n'ait une grande valeur en elle-même. Après avoir formulé le problème que l'instinct pose devant lui, le génie social devait rechercher les termes de la solution, et c'est par la bouche de Fourier qu'il a proclamé cette formule.

Le mal dont souffre la société est dans une erreur

---

(1) Jules Lechevalier, *Question sociale*, Paris, 1833, broch. in-8°, p. 41, 42, 43, 44, 45, 51.

sur l'idée de Justice et dans la discordance des rapports sociaux. Pour renverser cette erreur, il faut effacer d'abord de l'intelligence le mépris jeté jusqu'ici sur le travail et dans l'ordre des choses, abolir le prolétariat, mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme. — D'où vient cette exploitation? dit Fourier : de l'état d'isolement dans lequel l'homme a vécu jusqu'à présent. Eh bien, que les hommes s'associent, qu'ils établissent entre eux la solidarité, la division du travail et la combinaison des efforts. Aussitôt, l'accord parfait de l'intérêt individuel avec l'intérêt collectif, s'établissant naturellement dans toutes les branches du système social, le mal disparaît, le prolétariat s'efface, la paix règne, et le bonheur tant rêvé s'établit sur la terre.

Assurément toute cette déduction est irréprochable. Fourier a eu en outre sur le Saint-Simonisme l'avantage de ne pas méconnaître la nécessité du dualisme, et d'avoir compris que le problème religieux n'avait rien à voir au problème social. Mais il a échoué sur plusieurs points essentiels, et, comme le Saint-Simonisme, sa théorie a abouti à une pure critique, c'est-à-dire au néant.

Après avoir découvert la loi sérielle, il fallait rechercher, non les applications, mais la formule

vraie de cette loi; surtout il fallait, non point inventer, mais retrouver la série naturelle des fonctions sociales; la construction du système social n'eût plus été alors qu'une affaire de temps et de développement naturel. Or, la formule de la loi sérielle et la série naturelle des fonctions ne pourraient être données qu'au moyen d'une observation suivie, d'une méthode rigoureuse, d'une métaphysique certaine. Au lieu de cela, qu'a fait le Fouriérisme? Il s'est livré aux deux choses les plus contradictoires, à la routine et à l'utopie. Il a admis tout à la fois les droits du capital, du talent et du travail, sous prétexte que c'étaient là les éléments sociaux actuels et qu'il s'agissait, non d'une destruction, mais d'une conciliation; il a pris le syncrétisme pour une synthèse, et jamais il n'a songé à se demander quelle était la raison d'être du capital et du talent, et si cette raison d'être était éternelle. Enfin, prenant pour point de départ une psychologie imaginaire, il nous a donné, au lieu de la série vraie, les plus incroyables absurdités. On a pu accuser, avec juste raison, le Saint-Simonisme de n'avoir été qu'une symbolique du passé; avec plus juste raison encore on peut dire du Fouriérisme qu'il n'est qu'une image du présent. Hors de la puérilité du Phalanstère, de son néologisme incompré-

hensible, le Fouriérisme ne peut être rien, n'est rien. On le voit aujourd'hui à l'impuissance où se trouvent ses partisans les plus avoués de venir au secours de l'Humanité en détresse. Le Fouriérisme, pour redevenir quelque chose, doit se transfigurer; il doit reconnaître son rôle purement critique, reprendre les théorèmes de Fourier à un point de vue supérieur, et s'appuyer surtout sur l'expérience métaphysique, chose qu'il paraît trop souvent dédaigner.

Nous lisons dans l'Almanach Icarien de 1844, page 153 :

« Suivant nous, le Communisme est le système le plus simple, le plus radical, le plus complet, le plus égalitaire ou démocratique, le plus fraternel et le plus conforme au christianisme dans sa pureté primitive; *il réunit les avantages de tous les autres en évitant leurs inconvénients.* »

Puis vient une suite de chapitres dans lesquels cette proposition est démontrée, et dont voici les titres :

« La communauté, c'est la fraternité;

La communauté, c'est l'association;

La communauté, c'est l'unité;

La communauté, c'est la démocratie;

La communauté, c'est l'égalité;

La communauté, c'est la liberté;

La communauté, c'est le travail;

La communauté, c'est l'organisation du travail;

La communauté, c'est le triomphe des machines;

La communauté, c'est la solidarité;

La communauté, c'est le secours mutuel;

La communauté, c'est une assurance mutuelle;

La communauté, c'est l'ordre;

La communauté, c'est l'économie;

La communauté, c'est le triomphe de l'administration;

La communauté, c'est l'intelligence;

La communauté, c'est le triomphe de l'éducation;

La communauté, c'est le triomphe de la moralité;

La communauté, c'est le triomphe de la famille;

La communauté, c'est le triomphe des arts;

La communauté, c'est le bonheur pour tous;

La communauté, c'est l'idéal de presque tous les philosophes;

La communauté, c'est le christianisme. »

On aurait pu ajouter à cette longue litanie cette proposition qui seule peut lui donner un sens : *La Communauté n'est rien et c'est pour cela qu'elle est quelque chose*. La démonstration de cet aphorisme fournira la valeur vraie du Communisme.

Après avoir compris qu'un besoin nouveau de développement se manifeste en elle, l'Humanité cher-

che à se définir ce besoin. La justice, se dit-elle, ne peut régner qu'autant que l'homme cessera d'être l'ennemi de l'homme. Pour cela, il faut que le travail reprenne enfin la dignité dont il n'aurait jamais dû être dépouillé. Et par la bouche de Saint-Simon, elle trouve alors cette formule : La société doit être dirigée dans le but de l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre.

Mais comment la société doit-elle être organisée pour marcher vers ce but ? Le mal jusqu'ici est venu de ce qu'on n'a pas tenu compte des attractions natives de l'homme. Si on s'était donné la peine d'y regarder, on aurait fini par découvrir que chez les hommes les aptitudes sont diverses, et que ces aptitudes donnent lieu à autant de fonctions. Le problème consiste à grouper ces fonctions de manière à ce qu'elles s'engrènent, s'équilibrent et s'unitarisent. Alors la solidarité, l'association, l'accord, l'Harmonie régneront dans la Société. Voilà ce que se dit l'Humanité par la voix de Fourier.

C'est alors que le Communisme arrive. La formule est vraie au fond, le problème est bien posé ; mais la solution est absurde parce qu'elle est inconséquente. Vous, Saint-Simoniens, de quoi vous plaignez-vous, de ce que l'antagonisme règne dans toutes les manifestations humaines ; vous, Fourié-

ristes, à quoi se réduit votre critique? A combattre les abus du morcellement et l'insolidarité des individus. Vous proposez, d'une part, l'abolition de l'héritage; de l'autre, vous transformez la propriété. En cela, vous reconnaissez implicitement un fait, c'est que la propriété est obstacle, empêchement à la justice. Je suis parfaitement de votre avis, et je conclus non à la transformation, non à la restauration, mais à la négation de la propriété. Plus de propriété, telle est la conclusion du Communisme, par conséquent du socialisme, par conséquent du génie social.

Toute la valeur du Socialisme est dans la fatalité de cette conclusion. S'il n'y aboutissait pas, il ne serait qu'un vain rêve utopique, qu'une fantaisie d'artiste, et, en son nom, nous ne songerions pas à remuer le monde.

La Communauté n'est rien. En effet, de l'analyse et de la critique du Communisme (nous parlons de la critique sérieuse), est sortie jusqu'à présent cette vérité que la Communauté était la négation pure et simple de tous les termes qui composent une société véritable; de sorte qu'à la litanie que nous avons citée plus haut on pourrait substituer celle-ci: La Communauté, ce n'est ni la fraternité, ni l'association, ni l'unité, ni la démocratie, ni l'égalité,

ni la liberté, etc. Mais si la Communauté n'est aucune de ces choses, qu'est-elle donc ? nous l'avons dit, une négation.

Nous ajoutons qu'à cause de cela seulement, le Communisme est quelque chose. Notre preuve sera bientôt faite. — Le progrès, avons-nous dit, s'accomplit par la lutte de ces deux termes antithétiques, *conservation* et *mouvement*. Le pas est fait quand ces deux termes s'annihilent devant un troisième qui les absorbe tous les deux. Mais pour que ce troisième terme se dégage, il faut que l'antagonisme se prononce de la manière la plus complète et la plus profonde. Or, sur quoi s'appuyait la société ancienne ? sur la Propriété. De là découlaient toutes ses institutions, toutes ses lois, tout son droit, toute sa justice. L'ancienne société étant niée, pour que la nouvelle se mît véritablement en marche, la base devait être niée dans tous les cas, genres et espèces possibles. C'est le rôle qu'est venu accomplir le Communisme.

A présent l'Humanité peut avancer dans ses voies ; la route est déblayée. A moins de manque de cœur ou de défaillance d'intelligence, elle ne peut plus revenir sur ses pas. C'est de la négation de la propriété qu'elle doit partir pour arriver au but nouveau qui lui est proposé.

L'apparition du Communisme a donc quelque chose de fatal, ou si on l'aime mieux de providentiel. Mais le Communisme n'est vrai que par ce côté fatal ; il y a en lui une face arbitrale et fantastique qui n'appartient pas au génie fatidique de l'Humanité, et qui est sa condamnation. Simple négation, le Communisme tente de s'affirmer. Comme le Saint-Simonisme et le Fouriérisme, il retombe alors de la critique dans l'utopie.

La condamnation du Communisme a été formulée en ces termes par un homme à qui la Communauté doit peut-être toute sa réalité : « En philosophie, le Communisme ne pense ni ne raisonne; il a horreur de la logique, de la dialectique et de la métaphysique, il n'apprend pas, il CROIT. En économie sociale, le Communisme ne compte ni ne calcule, il ne sait ni organiser, ni produire, ni répartir ; le travail lui est suspect, la justice lui fait peur. Indigent par lui-même, incompatible avec toute spécification, toute réalisation, toute loi ; empruntant ses idées aux plus vieilles traditions, vague, mystique, indéfinissable ; prêchant l'abstinence en haine du luxe, l'obéissance en crainte de la liberté, le quiétisme en horreur de la prévoyance ; c'est la privation partout, la privation toujours. La Communauté, lâche et énervante, pauvre d'invention, pauvre d'exécution,

pauvre de style, la Communauté est la religion de la misère (1). »

En somme, le Socialisme n'a été qu'une protestation de l'instinct du mouvement contre l'instinct de conservation. Mais la société ne se met pas en route sur la seule foi de l'instinct. Il faut que les concepts antithétiques viennent se formuler et se concilier dans la Raison. Alors seulement la volonté sociale se détermine, et l'Humanité fait un pas de plus dans le vaste champ de ses destinées.

III.

Placé entre ces deux contradictions, l'Economie politique qui nie l'avenir au nom du présent, et le Socialisme qui nie le présent au nom de l'avenir, que fera l'Humanité? Renoncera-t-elle à ses traditions? Obéira-t-elle à l'instinct qui la sollicite? S'élancera-t-elle, à travers les temps, vers cet idéal dont on lui fait entrevoir l'aurore?

Nous venons de le dire, l'Humanité ne saurait agir d'après l'impulsion d'une intuition obscure. Il faut

---

(1) Proudhon, *Système des contradictions économiques*, t. II, p. 388, Paris, 1846, in-8°.

que le jour se fasse dans son intelligence, et c'est seulement sous l'influence des idées qu'elle réforme ses coutumes et ses mœurs. Or, à quoi aboutit le Socialisme? A une négation. Une négation n'est point une idée; elle est la déclaration pure et simple de l'illégitimité d'un fait.

C'est donc une idée qu'il faut aujourd'hui à l'Humanité; mais une idée pleine, complète, qui soit son guide, son flambeau.

Krause a précisément le mérite d'avoir essayé de donner à l'Humanité cette idée qui lui manque, et son système peut être considéré comme les premiers linéaments de la véritable science sociale.

La doctrine de Krause est un système d'harmonie universelle; elle embrasse toutes les tendances qui se sont manifestées dans la vie spirituelle et sociale de l'Humanité, elle les dégage de leurs erreurs partielles et les unit par un principe supérieur de vérité pour l'accomplissement de la destination humaine. Sous ce rapport, on a pu dire avec juste raison qu'elle était le couronnement de tout le développement philosophique. En outre, elle conclut à une théorie sociale fondée sur des principes absolus et harmoniques qui tiennent compte de tous les besoins sociaux, de toutes les directions particulières, dans lesquelles l'Humanité a cherché à résoudre son but

social. Elle développe dans toutes les branches de la science philosophique et pour les diverses sphères de l'activité sociale, pour la Religion, pour le Droit, pour la Morale, pour l'Art, pour la Science et pour l'Industrie des principes supérieurs et organiques, qui répandent une lumière nouvelle sur la constitution de tous les éléments vitaux de la société. Sans partir de cet éclectisme toujours lâche dans son principe, toujours faux dans ses résultats, elle cherche, par le développement rigoureux de ses principes, à assigner à chaque sphère sociale la position relative qu'elle doit occuper dans l'ordre général. Enfin elle maintient et harmonise les droits de l'individualité et les droits de l'unité supérieure qui sont méconnus ou absorbés dans les conceptions socialistes.

Mais il faut bien y faire attention, la doctrine de Krause n'est qu'une règle, elle n'est point une pratique ; elle n'est point un principe, elle offre bien plutôt un résultat. C'est, comme l'a dit Krause lui-même, l'Idéal de l'Humanité.

Il ne faut donc point y chercher la véritable solution du problème social. Ce problème, en effet, ne se pose point sous cette forme : Vers quel but l'Humanité se dirige-t-elle dans son développement? Ce n'est là qu'une face de la question. Le problème

complet est celui-ci : Si l'Humanité est l'être progressif, quelles sont, à vue des résultats déjà obtenus et des phénomènes en voie d'exécution, les innovations immédiatement réalisables ? — Et comme il s'agit d'une détermination nouvelle de l'idée du Droit, de l'introduction dans l'organisation sociale du principe de l'égalité, laissé jusqu'à présent dans l'ombre ; la question sociale aujourd'hui peut se réduire à ces termes : Quelles sont dans la société les institutions qui ont fait jusqu'à présent obstacle à l'égalité, et comment un correctif étant introduit dans ces institutions, deviendront-elles la condition de l'égalité même ? On ne peut répondre à cette question par une solution absolue ; mais bien par une solution historique et progressive. Krause a cherché à donner le plan de l'organisation sociale tel qu'il se trouve dans l'intelligence divine. C'est pour cela qu'il appelle sa doctrine un idéal.

Nous n'avons pas à donner la valeur de ce plan en lui-même. Nous l'avons dit, notre but, en publiant cette exposition, a été d'appeler sur Krause l'attention, au moment où le Socialisme a besoin de toutes ses forces pour faire constater, et ce qu'il est et ce qu'il veut être et où il va. Mais nous nous garderons bien de chercher à influencer par un jugement quelconque l'opinion qu'on pourra porter sur

le philosophe allemand. Il nous a semblé que cette théorie méritait à tous égards d'être connue, et nous n'avons pas hésité à la faire connaître. Nous avons également cru qu'il était de notre devoir de prémunir les esprits contre une erreur dans laquelle il leur était facile de tomber : celle de croire que la doctrine de Krause était la solution immédiate du problème social. Sans cet avertissement, on aurait pu la repousser, comme on a fait de tant d'autres, par une fin de non recevoir. Malgré le dédain qu'a soulevé dans ces derniers temps le Socialisme, dédain qu'il a mérité en manifestant son impuissance, on voudra bien se donner la peine de pousser jusqu'au bout la lecture de ce livre. Peut-être alors se sentira-t-on renaître à la foi et à l'espoir.

On aurait vraiment tort de se laisser aller au désespoir au spectacle des cris et de l'horreur qu'a soulevés le socialisme. La Révolution de février, en posant nettement le problème social, a imposé à l'Humanité l'obligation de le résoudre. Qu'importe d'ailleurs la chute de quelques penseurs ?

Au reste, qu'on se le tienne pour dit. Ce qui vient de mourir et ce qui n'avait que trop vécu, c'est l'utopie. La science sociale, la véritable science, celle qui repousse toute idée de compagnonage avec le Socialisme romantique, la science enfin qui n'est

plus seulement l'expression de l'instinct du mouvement, mais l'expression plus haute de l'intelligence du Progrès, cette science-là n'est pas morte. Loin de là, elle se dégage à peine des obscurités de la Raison. Attendez quelque temps encore, et elle deviendra le salut de la République et de l'Humanité.

ALFRED DAMMON.

Mai 1848.

PROLÉGOMÈNES.

La plupart des publicistes, depuis un demi-siècle, ne se sont que vaguement et subsidiairement occupés de la nature générale de la Société et des différents buts qui y sont poursuivis. Encore moins ont-ils fait attention que l'accomplissement de ces buts est soumis à des lois qu'il importe de connaître pour ne pas établir dans la vie publique des principes

contraires à la nature générale de la Société. Ces auteurs en resserrant le cadre de leurs recherches dans l'examen des pures formes gouvernementales et politiques, en n'abordant pas même le point vital de la question, n'ont produit qu'une théorie purement *abstraite*, parce qu'ils ont fait abstraction des principaux faits sociaux qui à juste titre attirent l'activité des hommes. Au lieu de fixer d'abord leurs idées sur le but social, ils se sont hâtés d'organiser les moyens sans connaître et sans indiquer l'emploi rationnel que la Société doit en faire. La théorie, en n'abordant pas le *fonds* et les fondements de l'activité sociale, est devenue ainsi purement *formelle*, et de plus, en faisant abstraction des *fonctions sociales* des facultés humaines, qui sont les *forces vivantes* et animées de la Société, elle a dégénéré en une doctrine purement *mécanique*, étrangère à la vie intime et organique de la Société. C'est de là que sont venues ces théories absurdes de mécanisme social et ces doctrines fausses sur la *pondération*, ou l'équilibre des pouvoirs. Le vice propre à toutes ces doctrines est d'établir que les fonctions de l'un ou l'autre pouvoir doivent être déterminées avant tout d'après leur but et non d'après la quantité de leurs attributions. Une telle mécanique sociale est aussi peu dans le vrai que le serait pour

les êtres vivants une doctrine qui absorberait la physiologie dans la physique.

Ces défauts de la théorie de la vie sociale sont particulièrement inhérents au système aujourd'hui le plus avancé, qui pose la liberté comme le pivot de l'ordre social. Sans doute la liberté est la condition de tout perfectionnement individuel et social de l'homme; cependant elle n'est qu'une faculté, qu'un instrument qui peut être bien ou mal employé, et qui, dans tous les cas, au lieu d'être considéré comme but en lui-même, ne doit servir que de moyen pour l'accomplissement des buts rationnels de l'homme. On a dit que la liberté constituait à elle seule la santé du corps social, et que l'art social, comme l'art médical, ne pouvait avoir en vue que de rétablir ou de conserver cet état pour l'homme, en abandonnant ensuite à son choix l'emploi qu'il voudrait faire de ses organes ou de ses facultés. Mais la santé ne consiste pas seulement dans l'indépendance ou la liberté des organes, mais aussi dans la juste relation et l'accord entre les fonctions d'un être vivant. Or, c'est l'existence de ces rapports intimes entre toutes les fonctions sociales, qui a échappé à l'observation des publicistes.

La liberté est le terrain commun sur lequel peuvent et doivent se placer tous les partis ; elle doit être plus que jamais le point de départ de toutes les doctrines qui aspirent au gouvernement intellectuel de la Société ; mais, quoique bien des luttes aient été nécessaires pour acquérir cette liberté, elle ne peut pas être le dernier terme des efforts sociaux. Ce n'est que du moment où elle est acquise, qu'un véritable développement peut commencer.

Il y a ainsi deux espèces de libéralisme : un libéralisme négatif, qui s'arrête aux abus de la route nouvelle dans laquelle doit entrer le développement social, et un libéralisme positif ou organisateur, qui ne se borne pas à écarter les obstacles, mais qui, en prenant la raison pour guide et la liberté pour instrument, se met à la recherche de tous les intérêts humains qui sont à satisfaire, examine soigneusement toutes les tendances nouvelles qui se manifestent dans la Société, et provoque, par la discussion et l'association, une communauté dans les opinions, pour en préparer la réalisation future. Ce système poursuit donc des buts *positifs* ; il tend à arriver par l'accord dans les idées, par la *raison* commune à une volonté commune. Ce libéralisme ne demande nullement le sacrifice de la liberté ; il y ajoute seu-

lement les compléments nécessaires de la raison et de l'association. De même que l'individu poursuit, toujours sans préjudice pour sa liberté, un but que la raison lui a indiqué, de même les membres d'une société doivent se concerter entre eux sur les buts sociaux qu'ils veulent réaliser par leurs efforts libres, mais réunis. La théorie sociale développée dans cette vue rationaliste ne peut donc pas se borner à indiquer la partie instrumentale; elle doit s'occuper en premier lieu de la nature de l'homme et de l'Humanité, de leur destination et de tous les buts principaux de la Société.

L'organisation est devenue le mot d'ordre de notre époque; le système de pure liberté a manifesté son impuissance pour la satisfaction de ce besoin nouveau de la vie sociale. C'est l'association appliquée à tous les intérêts, à toutes les fonctions de l'Humanité qui doit régulariser la liberté en vue de l'œuvre sociale qui est à entreprendre. La nouvelle organisation ne peut se faire sans la formation successive de la constitution de tous les organes du corps social. Aussi longtemps qu'on ne s'occupera pas de la recherche de ces organes et des fonctions sociales qu'ils manifestent, on restera dans l'illusion de l'ancien système, on suivra les errements précé-

dents qui ne conduisent à aucune issue naturelle. L'ordre social ne peut s'établir que par la distinction, la délimitation et la corrélation des diverses sphères de l'activité humaine. C'est dans la constitution une et harmonique de ces fictions fondamentales de l'Humanité, que réside l'énigme de l'avenir.

PRINCIPES

D'ORGANISATION SOCIALE.

CHAPITRE I.

Nature et destination de l'homme et de l'Humanité.

Quand je me demande ce que je suis dans mon essence, ce que je suis par rapport à moi-même, ce que je suis comme homme, je réponds et je ne puis pas ne pas répondre : *Je suis esprit et corps intimement unis*. Il m'est impossible, dans l'état actuel, de ne pas me saisir sous cette double face de mon existence ; il m'est impossible de me concevoir comme un esprit pur ou simplement comme un corps. Plus tard, à la vérité, quand, par la réflexion, je serai sorti du cercle de la conscience ordinaire et que, m'élançant vers la science, je rechercherai et ce qu'est l'esprit et ce qu'est le corps, il pourra m'arriver de les identifier dans la même substance. Mais quelle que soit l'hypothèse admise par moi, matérialisme ou spiritualisme, toujours je serai forcé de reconnaître que, dans ma conscience, la substance se présente sous deux faces diffé-

rentes comme esprit et comme corps. Or, de là à la distinction il n'y a qu'un pas.

Cette dualité du *moi* est un fait important qu'il faut non-seulement constater mais approfondir, si l'on ne veut être arrêté à chaque pas dans la théorie de la vie humaine. Quels sont donc les caractères distinctifs de ces deux êtres dont l'union forme mon être? Telle est la question que j'ai à résoudre tout d'abord.

Que j'examine mon corps, je ne suis pas longtemps sans m'apercevoir qu'il appartient à un tout étranger à moi, et qu'il semble ne m'avoir été confié qu'en partie : sa naissance, son développement, sa mort sont déterminés par des lois sur lesquelles je n'exerce aucune action immédiate; je ne puis m'en servir que dans la mesure des forces qui lui ont été communiquées; je ne puis mouvoir librement qu'une partie de ses membres, et si je veux le détruire, je dois avoir recours à ses propres énergies. En est-il de même de mon esprit? Assurément non : mon esprit m'appartient réellement tout entier, et s'il se rattache à un tout supérieur, il n'en dépend que pour autant qu'il veut bien en dépendre. A la vérité il est soumis à des lois comme mon corps; mais ces lois ne s'imposent pas à lui malgré lui, il peut s'y soustraire, et quand il consent à les reconnaître et à les suivre, c'est avec une pleine et entière liberté. Enfin il exerce sur lui-même une action immédiate et entièrement spontanée.

Ces deux modes d'êtres constituent pour l'esprit et pour le corps des caractères essentiels différents qu'il est impossible de confondre. Le corps nous apparaît dans un enchaînement *nécessaire* de

toutes les fonctions, dans une *continuité* de toutes les parties constituantes, tandis que les fonctions et les déterminations de l'esprit sont plus particulières, plus *isolées*, plus *libres*. J'en conclus que le caractère distinctif du corps consiste dans la *totalité* et dans la *nécessité*, le caractère distinctif de l'esprit dans la *spontanéité* et dans la *liberté*.

Cette double face de l'être humain se manifeste à chaque moment de sa vie physique et de sa vie intellectuelle. Depuis la naissance jusqu'à la mort, l'organisme du corps se développe dans la totalité de ses fonctions sous l'empire de lois nécessaires. On a vu des fonctions vitales exister en prédominance, mais jamais on n'a vu une de ces fonctions exister *isolément*. En outre il est impossible de concevoir le corps n'accomplissant pas les lois de son développement : c'est avec une sorte de *fatalité* que le sang circule dans les veines, que le chyle se forme, que l'air atmosphérique se transforme dans les cavités du poumon, que la digestion des aliments s'accomplit dans l'estomac. Au contraire l'organisme de l'esprit se développe dans la spontanéité de ses fonctions et réalise librement les lois de son essence : l'esprit peut exister *isolément* dans le sentiment, dans la volonté, dans la pensée, ou bien dans une des déterminations intérieures de la pensée, de la volonté ou du sentiment ; il peut exister dans le sentiment ou dans la pensée de Dieu, par exemple ; il peut exister dans l'imagination, dans la réflexion ou dans la raison. Il y a plus ; a-t-il telle volonté ? il ne lui est pas nécessaire de l'accomplir dans toutes ses nuances. A-t-il telle pensée ? il n'est pas obligé de la développer dans toutes ses parties. A-t-il tel sentiment ? il n'est pas forcé de

s'y abandonner. Il est *libre* dans son développement comme dans ses actes. Le caractère de l'esprit est donc bien distinct de celui du corps.

Mais je ne me conçois pas seulement comme esprit et comme corps; je me conçois encore comme homme *dans l'union de l'esprit et du corps*. — Il ne m'est pas plus possible de me considérer, abstraction faite de cette union des deux faces de mon existence, qu'il ne m'est possible de me concevoir simplement comme esprit ou simplement comme corps. Bien plus, quand, par un plus puissant développement intellectuel, j'ai acquis des idées plus élevées sur la vie, je reconnais qu'une union plus intime, qu'une *harmonie* plus complète peut avoir lieu entre ces deux êtres qui composent mon être, et je conçois cette harmonie plus complète comme le plus haut degré de développement auquel je puisse parvenir. Je conçois, pour le corps, un état de *santé* dans lequel les diverses fonctions organiques qui le constituent existent et agissent dans une totalité harmonique, et pour l'esprit, un état de *liberté* dans lequel ses facultés accomplissent leur rôle dans toute l'énergie de leur spontanéité; enfin je conçois que ces deux états peuvent exister parallèlement dans la vie. J'en conclus que je pourrais bien être *un être d'harmonie de l'esprit et du corps*, ou, ce qui est la même chose, que je représente, dans ma qualité humaine, l'harmonie de la totalité et de la spontanéité, de la nécessité et de la liberté.

J'ai ainsi constaté ce que j'étais comme être individuel. Mais je ne suis pas seulement un être individuel ; je fais partie d'un être supérieur à la vie duquel je participe et sans lequel je ne serais rien.

Mon analyse ne sera donc complète, que, quand j'aurai reconnu, à la lumière de la conscience, ce que c'est que cet être supérieur, et comment il se fait qu'il est la raison de mon existence. Je suis ainsi conduit à l'idée de l'Humanité, idée qu'il s'agit de bien déterminer dans l'esprit, parce qu'elle est en quelque sorte le postulat de la science sociale.

Je me conçois comme esprit fini ; mais je distingue encore de moi-même l'idée d'un esprit fini en général ; cette idée, je ne l'ai point faite, puisque je ne puis réaliser dans ma vie terrestre qu'une partie de son essence éternelle. Je suis ainsi conduit à concevoir qu'il existe d'autres esprits qui réalisent comme moi, mais d'une manière propre et distincte, l'idée d'un esprit fini. Mes sens me conduisent au même résultat en me représentant des corps organisés comme mon propre corps. Et comme chaque esprit fini est infiniment déterminé, c'est-à-dire renferme en lui-même quelque chose d'infini, une essence qu'un nombre infini d'esprits finis ne pourrait jamais réaliser, je présume qu'il existe encore un nombre infini d'esprits finis. Je possède donc l'idée d'un *Ordre spirituel* infini. De plus quand je considère que tous les esprits finis se subordonnent à la Raison qu'ils invoquent dans tous les temps et dans tous les lieux, je conçois l'idée de la Raison comme étant un être qui renferme en soi tous les esprits finis.

Cette idée de la Raison comme l'être universel qui embrasse tous les esprits dans son essence est instinctivement aperçue par l'entendement vulgaire, quand il s'élève à la notion confuse de *sens commun*. Si ceux qui parlent du sens commun voulaient se donner la peine de s'enquérir en quoi

consiste cette *communauté* de constitution intellectuelle, ils s'apercevraient qu'elle tient à ce que tous, esprits finis, nous sommes des déterminations intérieures d'un même être, que nous sommes des centres propres et unitaires, il est vrai, des individus, comme on dit; mais que, comme des foyers particuliers, nous reflétons la même lumière, nous vivons de la même substance, l'essence fondamentale de la Raison, de l'Esprit universel. Cet être supérieur est le véritable être de raison. Ce n'est pas une abstraction comme la logique du sens ordinaire le suppose, quand elle parle d'un être de raison; ce n'est pas non plus une pure faculté comme le prétend la philosophie, c'est un véritable être subsistant en soi, et dont tous les esprits individuels sont les foyers permanents intérieurs, participant tous aux mêmes rayons lumineux, aux rayons de la Raison générale.

Je m'aperçois comme corps fini, et dans mes sensations je me conçois comme soutenant des rapports de vie avec la Nature. A la vérité, l'expérience ne me laisse apercevoir qu'une partie excessivement bornée de la Nature; mais je puis la concevoir en esprit comme infinie, et même je ne puis la concevoir autrement. C'est en vain que l'imagination essaye de renfermer la Nature dans des limites, la raison force l'imagination d'aller encore au delà de ces bornes et de les reculer indéfiniment. J'ai donc l'idée d'un *Monde physique* infini. De plus, je trouve dans la Nature un genre organique de corps semblables au mien dont je considère mon corps comme un membre. Or, quand je saisis l'idée d'un genre organique de corps humains, je trouve que je puis dans ma pensée lui

attribuer l'infinité au même titre, que je conçois une infinité d'esprits humains et raisonnables, et comme j'ai l'idée d'une Nature infinie, je puis distribuer cette infinité de corps humains dans l'infinité des corps célestes qui remplissent l'espace infini.

L'idée de la Nature, comme être infini, donne lieu à des observations analogues à celles que nous avons faites tout à l'heure au sujet de l'idée de la Raison. L'entendement vulgaire a eu, jusqu'à un certain point, le pressentiment de cette vérité que la Nature était un être subsistant en soi et comprenant dans sa vie totale la vie de tous les êtres physiques finis. Les anciens parlent souvent d'un être qu'ils appellent *Physis*, et qu'ils considèrent comme la grande source de toute la vie universelle. Les kabbalistes, les chimistes et les naturalistes des XVe et XVIe siècles étaient plus près du vrai, quand ils regardaient le monde physique, comme un grand organisme animé auquel ils donnaient le nom de *macrocosme*. Il a été donné à la science moderne de confirmer par une méthode supérieure ces instincts de l'intelligence, et aujourd'hui l'idée de la Nature, comme un véritable être infini, est supposée dans toute recherche sur la vie physique, et par conséquent universellement admise. Mais pour y arriver, il a fallu sortir de la conception de l'atômisme qui, durant deux mille ans avait infecté les, sciences naturelles et avait jeté son reflet pernicieux jusque dans l'étude de la vie sociale.

J'ai donc l'idée de deux êtres, l'Esprit et la Nature, et je me suis élevé à l'idée de ces deux êtres, en partant de l'idée de mon esprit et de l'idée de mon corps. Or, de même que j'ai cherché les ca-

raetères distinctifs de mon esprit et de mon corps, il convient de soumettre au même examen l'Esprit et la Nature. Peut-être parviendrai-je ainsi à cette conclusion que, dans leur mode d'existence, ces deux êtres se présentent sous les mêmes catégories.

Quand je considère le monde physique, je reconnais que tout ce qui y existe est déterminé dans un ensemble d'espace, de temps et de forces. La Nature forme, dans un même moment et par une seule action créatrice, le soleil comme le grain de sable, la mer et chaque goutte d'eau, et cela dans une œuvre totale et unique. Dans ses productions toutes choses sont enchaînées entre elles et rigoureusement dépendantes les unes des autres dans l'organisme universel. Il y a plus, chaque être particulier est encore déterminé dans toutes ses parties à la fois : la Nature forme bien une ou plusieurs parties d'une manière prédominante, mais jamais d'une manière isolée ; elle ne saurait former par exemple dans un animal une tête sans les autres parties du corps, c'est toujours l'être tout entier qui est déterminé et développé dans toutes les parties qui le composent. On voit par là que la Nature se présente dans le caractère de l'enchaînement, de la continuité et de la détermination nécessaire de toutes les parties dans un ensemble. Le caractère de la Nature est donc celui de la *totalité* et de la *nécessité*, que j'ai été forcé d'attribuer à mon corps. En cela mon corps est donc bien le reflet du tout supérieur à la vie duquel il participe, de la Nature, raison et source de tous les êtres physiques finis.

Dans l'Esprit au contraire, comme dans mon esprit, tout se manifeste sous le caractère de la *spon-*

tanéité et de la *liberté*. Les esprits individuels existent aussi dans un ensemble organique qui est précisément l'Esprit universel dont il est ici question, mais les individus n'en reçoivent l'influence que pour autant qu'ils en acquièrent par leur spontanéité. L'Esprit est toujours ce qu'il est par ses efforts propres, individuels; il ne croît pas comme la plante par une force continue et nécessaire; il est libre dans son développement; chacune de ses facultés existe en soi et pour soi et peut être cultivée indépendamment de toutes les autres. Au contraire de la Nature où rien ne se trouve brisé, séparé, isolé, où tout est déterminé avec tout, l'Esprit peut tout rendre spontané, tout séparer, tout isoler; il peut mettre toutes les parties en opposition les unes avec les autres, la pensée avec le sentiment, le sentiment avec la volonté; il peut concevoir toutes choses séparément en elles-mêmes, en négligeant leurs rapports avec les autres choses. Et c'est en concevant les choses isolément qu'il peut tomber dans l'erreur, qui a sa source principale dans les vues exclusives. La Nature ne se trompe pas de cette manière : l'ensemble dominant généralement la partie, tout en elle reste dans les justes rapports de coordination et de subordination. Mais l'Esprit peut à l'aide des parties qu'il a séparées exécuter les plus singulières combinaisons; il peut imaginer des êtres qui ne sauraient jamais exister dans la Nature; il peut cesser une œuvre quand il le veut, se transporter d'une pensée à une autre, prendre une nouvelle résolution par son caractère de spontanéité. La spontanéité est ainsi la raison de sa liberté; car la liberté consiste précisément dans le pouvoir de commencer une série

d'actes qui n'ont pas leur raison dans ceux qui précèdent. L'Esprit ne suit en toutes circonstances que l'impulsion de sa spontanéité et de sa liberté, tandis que la Nature quand elle a commencé une œuvre doit l'achever et former un tout complet (1).

Mais quand on examine la vie de l'Esprit et la vie de la Nature, on reconnaît bientôt que ces deux êtres, quoique distincts, se réunissent et se pénètrent intimement dans la vie infinie. Il y a, à chaque moment et à tous les degrés de la vie, union réciproque de l'Esprit et de la Nature. La Nature est douée de spontanéité dans tous ses règnes; de même l'Esprit se montre à son tour comme totalité dans le sentiment. Dans les êtres vivants finis, cette spontanéité de la Nature se manifeste comme *instinct*, et chez les animaux, cet instinct est déjà un degré d'être et de vie spirituelle : l'animal possède l'imagination, la réflexion, le jugement, la mémoire, qui sont des déterminations de l'Esprit. Mais on conçoit un être dans lequel l'Esprit et la Nature se trouvent dans une union et dans une pénétration plus intime; cet être qui est ainsi l'*harmonie* la plus profonde, la synthèse la plus complète de la vie spirituelle et de la vie physique, c'est l'Humanité.

Cette idée de l'Humanité comme être d'harmonie de l'Esprit et de la Nature a été également entrevue par les religions et les philosophies. De tout temps, on a considéré l'homme comme le couronnement de la création, comme le résumé de la vie

---

(1) Tibergien, *Exposé de la doctrine de Krause*, Bruxelles, 1844, in-8°, p. 72.

universelle, comme le *microcosme*, pour se servir du mot des kabbalistes et des alchimistes. Cette vérité acquiert une plus grande lumière dans la Métaphysique : là, en effet, on démontre que l'Esprit et la Nature ont pour essence les deux attributs opposés contenus dans l'essence divine de l'Infini et de l'Absolu, et que l'Humanité, par son essence, exprime l'harmonie intime de ces deux essences opposées. C'est donc avec raison qu'il est écrit dans le *Thalmud Babylon* : « L'homme est à la fois le résumé et le terme le plus élevé de ce qui est créé. Aussitôt que l'homme parut, tout fut achevé, et le monde supérieur et le monde inférieur, car tout se résume dans l'homme ; il réunit toutes les formes (1). »

L'idée de l'Harmonie qui constitue son essence, l'Humanité la manifeste dans tous les domaines de sa vie. Sous le rapport de la vie physique, l'Humanité est l'être d'harmonie de la Nature ; dans l'homme toutes les perfections dispersées dans les formes fondamentales de l'animal sont réunies dans un foyer, différent de la vie animale, sous l'idée d'une parfaite harmonie, liberté et spontanéité propres ; l'homme possède toutes les fonctions, tous les organes que l'animal ne possède qu'isolés et en prédominance ; il réunit, dans un centre commun de vie, tout ce que les autres ordres de la Nature ne représentent que d'une manière subordonnée et moins complète, et c'est, à cause de ce caractère synthétique, qu'on est amené à le considérer comme formant un ordre à part, le *règne*

(1) Franck, *Mémoires sur la Kabbale*.

hominal, dans lequel la Nature se résume et conclut son travail de création.

En cette même qualité d'être d'harmonie, l'Humanité est appelée à étendre son activité spirituelle sur tout ce qui existe, et à se mettre en rapport avec tous les êtres de l'univers. L'esprit humain peut seul concevoir une correspondance entre les notions et les réalités du monde; or, cette idée de correspondance est l'idée même de l'harmonie, essence de l'Humanité. Concevoir en général la vérité, est le témoignage d'une intelligence qui peut dépasser sa propre sphère. Mais le fonds de vérités conçues peut être aussi pour l'homme non point une particuliarité sensible, mais une idée, une loi générale, universelle, par exemple, l'attraction dans le monde physique, le devoir dans le monde moral, idées que la perception sensible ne saurait découvrir. L'idée de la justice est encore une autre idée de rapport et de correspondance; le juste consiste dans la conformité de toutes les conditions au but qu'on doit atteindre; le bien est la conformité de l'activité de chaque être avec sa destination. Ainsi les idées du vrai, du bien, du juste représentent une correspondance supérieure entre l'homme et les choses, et c'est par cette raison que l'homme conçoit, en dehors de son individualité, un ordre de choses où tous les êtres raisonnables vivent dans cette harmonie de rapports qui existe, de toute éternité, entre les êtres de l'Univers. — La volonté n'exprime pas moins la nature harmonique de l'homme. L'homme seul peut se proposer un but, il peut surtout se proposer un objet au-dessus de sa vie, mourir pour cet objet dont il a reconnu la beauté

et la vérité, et qu'après avoir pris un engagement avec lui-même, il remplit dans l'ardeur de l'enthousiasme ou avec le calme de la volonté énergique. Ce fait prouve que, comme être harmonique, l'homme a le pressentiment d'un ordre supérieur général du monde dont il est membre solidaire, et que dans sa sphère, propre, il doit agir en vue de ce but général qui embrasse tous les intérêts particuliers ; sa foi vivante dans ce but universel ne se montre jamais à un plus haut degré que quand il sait y sacrifier sa particularité finie.

L'unité du genre humain est aussi une manifestation de la nature harmonique de l'homme. L'idée de l'harmonie et de la synthèse complète excluant toute série ultérieure, le genre humain ne connaît plus de degrés supérieurs ou inférieurs. Les diverses races humaines ne constituent pas une différence de degrés ; chaque race n'est pas une série différente ; elles ne forment pas la famille humaine comme le Chien, l'Ours, le Singe, etc., forment la famille des mammifères. Les races, qu'elles soient primitives ou qu'elles dérivent d'un seul couple humain, sont des manifestations du même être, de la même nature, de l'Humanité. — Cette nature harmonique se montre encore avec éclat dans la loi du développement de l'Humanité. L'homme ne peut se développer dans l'isolement, il ne peut vivre et progresser que dans l'ensemble indissoluble de l'Humanité. L'homme existe avant tout d'une vie commune. Sans doute il est aussi l'œuvre de sa propre énergie ; mais dans son développement, il doit toujours plus à l'Humanité qu'à lui-même. C'est par cette raison que l'égoïsme est si odieux chez l'homme. L'égoïste en effet c'est l'homme qui rap-

porte l'Humanité à soi au lieu de se rapporter à l'Humanité comme à son centre. « L'égoïste, a très-bien dit un philosophe, est un déserteur de l'Humanité; c'est un soldat qui n'a pas le mot par lequel il pourrait être reconnu comme appartenant au même corps; il a oublié le mot, l'idée de l'Humanité. »

Enfin, entre ces rapports il en est *un* qui résume tous les autres, parce que l'être auquel ils s'appliquent renferme tous les êtres; je veux parler des rapports religieux qui unissent l'homme avec l'Etre infini et absolu. L'homme seul peut être religieux, parce que seul il possède la raison, ou la faculté de concevoir la raison éternelle et la cause immanente du monde. La raison est le plus haut organe de la Divinité en nous. De même que l'homme possède les organes sensitifs pour les intuitions sensibles, l'entendement pour les notions abstraites; de même il possède la raison pour les notions éternelles, qui toutes se résument dans l'idée de Dieu. Ainsi, de même que l'homme manifeste son être dans tous les modes de l'existence physique, de même son esprit s'étend sur tous les ordres de choses, et comme le corps de l'homme est fait à l'image de la Nature, l'homme entier est fait à l'image de Dieu. C'est dans l'homme que Dieu achève harmoniquement son œuvre divine en créant l'être qui est son image finie, et l'Humanité, la synthèse de l'œuvre divine, est aussi destinée à répandre sur toute la vie l'idée supérieure de l'harmonie qui forme le fond de sa nature.

J'ai considéré l'Humanité comme un être. Cette vérité, qui reçoit un peu d'éclaircissement des considérations dans lesquelles je suis entré au sujet de l'Esprit et de la Nature, en recevrait bien davan-

tage si les bornes, dans lesquelles nous sommes forcés de nous renfermer, nous avaient permis de faire quelques pas dans le domaine de la Métaphysique. Mais j'espère qu'on ne confondra pas cette conception de l'Humanité avec celle que fournit l'Humanisme ou le Panthéisme humanitaire. Le grand vice de l'Humanisme, ce n'est pas de confondre la personnalité divine dans une identité absolue avec la personnalité humaine ; cela tient à une mauvaise hypothèse métaphysique dont je n'ai pas à m'occuper ici ; la fausse conception de l'Humanité que cette philosophie s'est faite ne vient pas non plus d'avoir considéré cet être comme un et infini; car nous venons de voir que l'Humanité était en effet une unité, c'est d'avoir méconnu que cette unité n'était qu'une unité d'essence, et qu'elle renfermait une variété d'êtres destinés à vivre dans une union réciproque, et à reproduire par cette union le caractère essentiellement harmonique de l'Humanité. En d'autres termes, l'Humanisme n'a pas vu que l'Humanité était une série complète, une synthèse. Si l'Humanisme avait pu arriver à cette conception, il n'aurait pas commis la faute de supprimer toute vie individuelle, ou plutôt il aurait reconnu le tort qu'il y a à considérer toute vie individuelle comme un mode passager et transitoire de la vie une et entière de l'Humanité.

Je viens de dire que l'Humanité renferme une variété d'êtres. En effet, elle renferme deux êtres, dont l'un représente, sous le rapport de la vie physique comme sous le rapport de la vie spirituelle, le caractère distinctif de la Nature, et l'autre le caractère distinctif de l'Esprit. L'analyse psycologique et expérimentale constate l'existence de ces

deux êtres dans l'*homme* et dans la *femme*. Chez l'homme prédomine le caractère de la spontanéité, chez la femme, le caractère de la totalité. Ainsi, dans l'homme se manifestent des formes saillantes aiguës, chez la femme des formes arrondies. Ainsi encore à l'homme sont particulièrement réservés les travaux intellectuels, la culture des sciences et leur application à la vie pratique; à la femme est réservée la vie plus intime du sentiment, embellie par la culture des arts. Mais de même que l'Esprit et la Nature s'unissent et se complètent mutuellement à tous les degrés de l'existence, de même l'homme et la femme sont destinés à s'unir, à se compléter sous tous les rapports, à former un être d'union subordonné dans l'Humanité. Cet être d'union est l'être hnmain complet; c'est en quelque sorte la molécule organique humaine.

Nous venons de déterminer quelle est la nature de l'homme et de l'Humanité. Nous pouvons maintenant aborder le problème de leur destination. Quand j'entre dans l'analyse de ce mot destination, je reconnais que cela suppose que chaque être a été organisé d'une manière particulière et prédéterminé par là à un développement correspondant. Je suis confirmé dans cette idée quand j'entends dire qu'une chose remplit sa destination, lorsque, dans son existence et dans son action, elle tient une certaine place dans l'ordre universel du monde. J'en conclus que la destination d'un être consiste dans la réalisation de son essence, de sa nature propre.

Si la destination d'un être consiste dans la réalisation de tout ce qui est contenu dans sa nature, il s'ensuit que l'Humanité étant la manifestation la

plus parfaite de l'essence divine, et résumant en soi, comme être synthétique du monde, toutes les qualités des êtres finis, a pour mission de développer sa vie comme *vie harmonique* du monde, de diriger ses facultés et son activité vers tous les ordres de choses, et avant tout vers Dieu, comme la raison, dans l'Humanité, de l'union de l'esprit et de la nature. En un mot, la réalisation de l'harmonie universelle, telle est la destination de l'Humanité; la participation à cette œuvre dans la mesure des forces qui lui ont été départies, telle est la destination de l'homme.

C'est dans l'accomplissement de cette destination, telle qu'elle lui est imposée par sa nature, que réside le *bien* de l'homme et de l'Humanité. C'est dans la réalisation de l'harmonie, qui est son essence, que consiste le but de la vie de l'homme. Là est l'idéal, qui doit être le seul contenu de son existence, le seul objet de ses efforts, le seul terme d'appréciation pour toute sa conduite, le critérium auquel il doit comparer tous ses actes.

L'homme se montre avant tout sous son caractère harmonique dans l'accomplissement de son bien. Comme il est capable de s'élever à la connaissance de Dieu, bien absolu et source de tout bien, il doit accomplir son bien parce que ce bien est une partie du bien divin, et tout ce qui est divin étant absolu et ayant une dignité absolue, l'homme doit vouloir et faire le bien d'une manière absolue. C'est en cela que consiste le caractère et la dignité absolue du *devoir*. Le *devoir* absolu est la base de la moralité, et peut s'énoncer sous cette formule : *Fais le bien comme bien.* — La loi morale exige d'abord, comme condition de

son existence, la liberté morale ou le libre arbitre de l'homme. La liberté morale consiste en ce que le bien est voulu et pratiqué purement et simplement parce qu'il est bien par la seule force de la volonté. La liberté implique, en outre, la rationnalité; l'homme n'est vraiment libre que par la raison. C'est en se déterminant d'après les principes de la raison que l'homme peut trouver les motifs de ses actes en lui-même et se dégager de la dépendance du monde extérieur. Alors il entre en jouissance de toute sa spontanéité : il est entièrement libre, il peut commencer à tout instant une nouvelle série d'actes qui n'ont pas leur cause dans les actes précédents, et même une vie nouvelle; il est enfin le maître de sa destinée. — La loi morale suppose, en second lieu, le désintéressement. L'homme doit agir d'une manière absolue, c'est-à-dire qu'il ne doit agir par aucun motif individuel, ne céder à l'inspiration d'aucun sentiment particulier, par exemple d'un sentiment de plaisir ou de douleur, d'espérance ou de crainte, et repousser tous les mobiles égoïstes et intéressés qui peuvent solliciter sa volonté. Le bien est au-dessus et indépendant de toutes les volontés particulières; tous nous devons l'accepter comme l'idéal et le but éternel de notre activité morale, et y conformer de plus en plus notre vie tout entière dans l'infinité du temps. La loi morale est donc une et identique pour tous, et nous devons agir moralement envers les autres comme les autres doivent agir moralement envers nous. — Quant au *bonheur*, on ne le trouve point aussi longtemps qu'on le cherche pour lui-même; mais on le rencontre, sans le chercher, comme une récompense ou un encourage-

ment, par cela seul qu'on remplit sa destination morale. En effet, le plaisir et le bonheur accompagnent dans chaque être la réalisation de sa nature propre ou de son bien particulier, et la douleur témoigne de la non-réalisation de cette nature ou de ce bien. Ainsi l'homme, outre les plaisirs et les douleurs physiques, éprouve encore dans l'intimité de sa conscience des joies pures ou des douleurs poignantes, selon qu'il a satisfait ou non à sa nature rationnelle. Le remords de la conscience ou la joie et la fermeté de l'âme révèlent immédiatement dans chaque homme la violation ou le respect de la loi morale. Le bonheur est donc pour l'homme, non pas un but, mais une conséquence légitime et nécessaire de l'accomplissement de sa destination.

L'obligation d'accomplir la loi morale n'existe pas seulement pour les hommes individuels, mais pour chaque société humaine. Chaque société est une personne morale qui cherche à réaliser par des efforts et des moyens communs le bien particulier qui constitue son essence. D'ailleurs le bien étant infini en soi et devant être réalisé par l'homme et par l'Humanité aussi complétement que possible, exige, conformément à la nature harmonique de l'être humain, une association des volontés individuelles au moyen de laquelle on puisse le réaliser dans une sphère plus étendue.

L'Humanité doit, comme les hommes individuels, accomplir le bien avec liberté et désintéressement dans la lumière supérieure de la conscience et de la raison. Mais comme le bien est un, une synthèse infinie que ne peuvent épuiser ni la vie de tous les hommes de cette terre ni la vie de

l'Humanité répandue dans le monde entier, le bien comme idéal doit être réalisé successivement dans la vie.

On peut à cet égard distinguer trois périodes pour la réalisation du bien : — 1° *Une période d'unité*. L'Humanité, intimement unie à Dieu et à tous les êtres de l'univers, accomplit la loi morale par une sorte d'instinct rationnel analogue à l'instinct physique des animaux, sans commettre le mal, sans le vouloir, sans même le connaître. — 2° *Période d'opposition ou de variété*. L'homme, perdant de vue les rapports organiques qu'il soutient avec la Nature, avec l'Esprit, avec ses semblables, avec la Divinité, sentant le besoin d'exister en lui-même, dans son individualité contingente et finie, méconnaît les lois absolues qui le dominaient et qui le contenaient à son insu dans la sphère de la Moralité, de la Justice et de la Religion. Obligé dès lors de rechercher, par des efforts spontanés, individuels, ses obligations et ses lois, entraîné d'ailleurs par les pressantes nécessités d'une vie isolée et personnelle, l'homme oublie les vrais rapports qui existent entre tous les ordres de choses et tombe dans l'erreur, dans l'injustice, dans l'impiété, en un mot dans le mal. Dans cet âge de la vie de l'humanité, il y a le plus souvent opposition ou désaccord entre la Morale, la Religion, la Justice, la Science et l'Art. Une fausse science se prête même à justifier ce désaccord en enseignant par exemple que la Morale est de sa nature en opposition avec le Droit. Là, il ne saurait y avoir non plus accord entre le bien moral et le bonheur, parce que l'état social n'est pas harmoniquement organisé en vue du bien. Mais ce désaccord n'est point une nécessité naturelle, il

atteste le plus éloquemment que la vie humaine n'a pas encore atteint son véritable but ou son idéal où le bien doit nécessairement entraîner le bonheur. — 3° *Période d'harmonie ou de synthèse.* Dans cette période dont nous entrevoyons l'aurore, l'homme, ayant acquis la conscience de son idéal, s'efforcera de reconquérir insensiblement la condition de son premier état; il s'élèvera jusqu'à l'intimité ou l'union de vie avec Dieu, et, en Dieu, avec ses semblables et la Nature, et réalisera ainsi le bien, non plus par un pur instinct ou par ignorance du mal, mais dans la pleine conscience de sa liberté et de ses devoirs, comme l'accomplissement volontaire des obligations absolues qu'il a reconnues être les lois de sa nature. Alors le mal sera vaincu par le bien, l'erreur par la vérité, l'homme reviendra volontairement aux principes de la Justice, de la Morale et de la Religion, et récupérera par cela même le bonheur qui signale l'âge primitif de l'Humanité.

Toutes les tendances philosophiques et sociales du siècle nous font pressentir l'avénement de cette ère nouvelle. Il est impossible de méconnaître la révolution qui s'opère dans les idées et dans les choses. Toutes les institutions sociales, profondément remuées par notre révolution de 89, et par les mouvements dont elle a été le point de départ, marchent dans une voie de transformation complète. Les sociétés cherchent à sortir de la crise qui les a frappées et s'engagent insensiblement dans une organisation plus ou moins harmonique. Elles commencent à comprendre les dangers du principe individualiste et exclusif sur lequel elles reposent; les idées d'association et d'organisation

ont pris décidément une extension plus grande; et déjà on prévoit le temps où elles seront appliquées à toutes les sphères de la vie sociale. C'est là le but que poursuivent les diverses écoles socialistes; toutes s'accordent en ceci que le principe individuel doit faire place au principe de l'unité et de l'harmonie sous la forme de la solidarité, de la communauté ou de l'association. Ces écoles expriment donc un besoin réel et conforme aux tendances naturelles de la société. Elles sont réellement l'annonce d'une nouvelle période dans la vie des peuples. C'est par elles que la société se comprend dans son état actuel, dans son passé, dans son avenir, et qu'elle cherche à remplir sa destination d'une manière pacifique et régulière; c'est par elles, en un mot, que la société arrive graduellement à la conscience d'elle-même.

Krause a signalé bien des fois ce mouvement remarquable. Voici comment il l'annonçait dans les premières années de ce siècle : « L'idée de l'Humanité dans sa vie générale et de l'association universelle deviendra le principe régulateur, le dogme et la loi de l'ère qui arrive et qui a déjà commencé. Cette idée salutaire et féconde établira sur la terre, en les développant de plus en plus, la paix, l'amour, le bien, le beau, en un mot, la ressemblance de l'Humanité avec Dieu. Tous les efforts humains jusqu'à ce jour peuvent être considérés comme des essais et des préparatifs, éloignés sans doute, mais dignes d'estime pour cette vie organique de l'Humanité. Ces œuvres partielles et incomplètes méritent d'être conservées à ce titre. Il n'y a qu'à les retoucher et les embellir pour les admettre ensuite dans la vaste sphère de la vie

nouvelle. L'époque moderne sera plus complète que les précédentes; car elle est destinée à constituer l'Humanité comme une seule vie, et à parfaire, autant que le permet l'existence humaine, cet immense organisme. Le temps qui vient est l'âge viril de l'Humanité; c'est le moment le plus élevé de son être; il embrasse dans un système général, dans une grande et puissante harmonie tous les éléments constitutifs du grand corps de l'Humanité. On peut donc dire que ce sera son âge mûr, son âge harmonique. »

CHAPITRE II.

Buts divers de l'activité humaine.

Etre d'union et d'harmonie, l'homme doit se développer dans tous les sens et diriger ses facultés vers toutes les sphères de la vie. C'est là ce qui constitue le bien particulier de l'homme, ce qui forme son but, sa destination. Pour tout homme, la loi de l'Humanité forme la loi générale de sa vie, c'est-à-dire chaque homme doit manifester complétement l'Humanité, l'essence humaine. Mais comme cette manifestation complète de la nature humaine qui est infinie, ne peut être opérée par un homme seul, il faut que tous les hommes se chargent de représenter, chacun dans leur sphère propre, une des faces de l'Humanité. Cette impossibilité, pour tout homme pris isolément, de réaliser complétement, dans sa vie actuelle, le but général de l'Humanité, a donné lieu à diviser ce but en différentes sphères répondant aux divers rapports que l'homme soutient, soit avec lui-même, soit avec les différents êtres de l'univers. Il y a ainsi plusieurs buts particuliers contenus dans le but général de l'Humanité. De l'un de ces buts chaque homme fait l'occupation de sa vie entière; mais ce n'est que d'une manière prédominante, aucun d'eux ne doit l'absorber entièrement. D'après l'i-

déal du vrai perfectionnement de la nature humaine, chaque individu doit cultiver toutes les faces de son être spirituel et physique, sinon d'une manière égale au moins d'une façon proportionnelle. La branche spéciale à la culture de laquelle il a voué sa vie ne doit être qu'un centre qui lui permette d'embrasser toutes les autres branches de l'activité humaine. C'est à ce titre seul qu'il est et demeure un membre de l'Humanité.

I. Le premier but de l'homme compris dans le but général de l'Humanité consiste à se développer dans son rapport avec l'Etre suprême comme être religieux. Ce n'est point par une de ses facultés que l'homme doit se rapporter à Dieu, il doit y tendre de tout son être et de toute son énergie. La Religion n'est donc, ni un pur sentiment, ni une pure contemplation, ni une simple adoration, ni une simple pratique extérieure. Elle est l'expression de l'union entière et harmonique de l'être fini avec Dieu ; elle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, une *divinisation* de l'être fini. Il faut que l'homme s'unisse à Dieu par tout son être. Tout système religieux qui ne s'adresse qu'à l'une des facultés de l'homme est nécessairement faux et stérile. « Il faut, dit Krause, que l'homme rassemble ou recueille en lui-même dans le sein même de Dieu tous les éléments de sa vie, qu'il se souvienne constamment de lui et de Dieu, qu'il devienne Dieu dans le fini. »

En visagé dans les éléments de sa nature, l'homme se présente sous la triple notion de pensée, de sentiment, de volonté. C'est par ces trois facultés qu'il se mêlera à la vie divine et qu'il formera avec elle une harmonie complète, une profonde intimité.

Dans la *pensée,* l'homme acquiert l'intimité religieuse en s'élevant à la connaissance de Dieu, en le reconnaissant comme la source du vrai, et en construisant sur son type éternel l'organisme entier de la science. L'activité, dirigée vers la science et conçue dans un but religieux, est une partie de l'intimité de Dieu; le désir de posséder la vérité est un désir pieux; élever l'édifice de la science est une action religieuse, parce qu'elle exprime une direction fondamentale de l'esprit vers la possession intime de Dieu, et que la connaissance de Dieu est elle-même la sauve-garde de la moralité et de la foi. L'homme s'unira à Dieu dans le *sentiment,* et cherchera à acquérir ainsi l'amour divin, l'amour absolu. Dans cet amour l'homme aime tous les êtres de la création selon leur degré de participation à la vie divine; il aime tous ses semblables comme ses frères en Dieu; il calme leurs peines; il efface leurs malheurs; il est solidaire de leurs fautes et cherche à les ramener au bien, à les élever à l'intimité religieuse; il s'estime et se respecte lui-même; il cherche à entrer dans une intimité avec tous les êtres finis qui pénètrent dans la sphère de sa vie, et à les unir avec lui dans la Religion. Tout amour particulier conçu dans sa pureté est une partie de l'amour un et infini de Dieu. — L'homme doit encore acquérir l'intimité de Dieu dans la pratique de la vie. La *volonté* est dirigée vers le bien comme vers ce qui est divin dans la vie. Car Dieu est le bien absolu, et tout ce qui vient de Dieu est bien; toute essence, toute chose considérée en elle-même est bonne, parce qu'elle est une détermination de l'essence une et absolue de Dieu; le mal n'existe que dans les faux rapports

qui peuvent être établis entre les choses par les êtres individuels. Faire le bien, c'est donc diriger sa volonté vers Dieu, en tant que Dieu vit en nous et dans le monde. L'homme religieux s'efforce d'imiter Dieu, et en quelque sorte de vivre Dieu dans son existence finie. Vouloir l'intimité religieuse dans la pratique de la vie, c'est vouloir tout ce qui est divin dans le monde, c'est subordonner son propre intérêt à l'intérêt de tous pour le plus grand bien du plan de Dieu ; c'est se développer, dans son intérieur et dans tous ses rapports, conformément à l'ordre absolu et réprimer, dans cette harmonie interne, toutes les passions exclusives, en établissant entre elles un juste équilibre.

Au-dessus de l'homme individuel, chaque société humaine et l'Humanité tout entière sont appelées à se développer dans l'intimité de Dieu. Chaque société humaine fondamentale, chaque famille, chaque tribu, chaque peuple, chaque fédération de peuples, chaque humanité partielle dans l'Humanité totale doit réaliser comme un seul homme la destination religieuse avec des forces progressives, avec une plénitude de vie de plus en plus abondante, et chacune de ces sociétés particulières doit aider l'homme à s'élever comme être individuel dans l'union supérieure, afin qu'il puisse se développer dans l'Humanité entière et dans ses rapports avec elle. Le devoir religieux de l'homme se transforme ainsi en un devoir social pour chacune des associations humaines dans l'Humanité, et pour chacune des sphères sociales qui se propose pour but le développement de l'un ou l'autre des buts partiels compris dans le but général de l'Humanité. — La Religion est ainsi une fonction su-

périeure d'harmonie dans l'homme et dans l'Humanité. Toutes les facultés de l'esprit sont harmonisées entre elles par la pensée et par l'amour divin ; tous les hommes, tous les peuples de la terre sont frères en Dieu ; toutes les institutions sociales sont pénétrées d'un même but religieux et fonctionnent en unité sous l'inspiration d'une pensée commune et d'un besoin commun. L'Humanité se rapproche incessamment de Dieu, et à chaque moment de ce rapprochement éternel la miséricorde divine efface un nombre infini de maux dans tout l'univers. — La Religion s'associe à tout ce qui est humain, elle n'est indifférente à aucune manifestation de l'activité individuelle et sociale; elle plane au-dessus de toutes les institutions; elle les considère sous leur aspect le plus élevé dans leurs rapports avec Dieu, et leur laissant leurs mouvements spontanés et leurs caractères propres, elle les élève dans une sphère plus auguste et les pénètre du sentiment absolu et infini. Elle est ainsi, à tous les degrés de l'existence humaine, dans la vie individuelle, dans la vie sociale, dans la vie entière de l'Humanité, la médiatrice de l'homme à Dieu, et le lien de l'harmonie universelle.

Mais j'ai hâte de dire que par Religion, je n'entends ici ni le Christianisme ni aucune religion positive existante. Il s'agit d'une religion supérieure, dont toutes les religions du passé et le Christianisme lui-même n'est qu'un reflet excessivement pâle. Il s'agit d'une religion qui déjà vient et qui sera la dernière, et que, par rapport à l'être dont elle manifestera l'intimité divine, j'appellerai bien volontiers *Religion de l'Humanité*.

II. Le second but de l'homme, compris dans le

but général de l'Humanité, consiste à développer son intelligence dans la *Science*. — L'homme par sa pensée a la mission de représenter l'ordre universel des choses dans un système complet de vérité, de science universelle. C'est véritablement une seconde création que l'intelligence opère, quand elle reconstruit dans la Science le monde tel qu'il existe en réalité; et c'est alors seulement que le monde existe véritablement pour l'homme, car ce qu'il ne connait pas n'existe pas pour lui. L'esprit doit donc s'approprier le monde dans la Science, et embrasser en elle tous les êtres et tous les modes principaux de leur existence. Or, il n'y a qu'un Etre infini et absolu, lequel contient trois Etres principaux dont chacun est encore infini dans son genre. Il y a donc quatre sciences principales : la science de Dieu comme Etre-Suprême qui, bien que contenant tout, est cependant distinct des Etres du monde; la science de l'Esprit, la science de la Nature et celle de l'union de l'Esprit et de la Nature ou de l'Humanité. Cette division de la Science n'est pas nouvelle; à toutes les époques du développement philosophique, la Science a connu la Théologie ou science de Dieu, la Physiologie ou science de la Nature, la Pneumatologie ou science de l'Esprit, et l'Anthropologie ou science de l'Humanité. Au-dessus de ces quatre sciences, il faut placer la *Science religieuse* qui est la science de la liaison vivante de Dieu avec les Etres contenus en Dieu, c'est-à-dire avec l'Esprit, la Nature et l'Humanité. Cette science religieuse est la Science dans son unité totale et suprême.

Comme il y a deux modes fondamentaux sous lesquels les êtres existent, *le mode temporel* et *le mode éternel*, — le mode éternel qui comprend la na-

ture éternelle d'un être et les lois générales et permanentes qui président à sa vie ; le mode temporel qui comprend l'aspect individuel, sensible et particulier sous lequel sa vie se manifeste ; — la science se divise en deux sciences principales, la *science idéale* ou la philosophie dont l'organe est la Raison, et la *science expérimentale* ou d'observation dont la faculté est l'intuition. Ces deux sciences se rapportent également à tous les ordres de choses. Il y a une science idéale de l'Etre universel, de l'Esprit, de la Nature et de l'Humanité, et il y a une science expérimentale de la vie de chacun de ces êtres ; de même il y a une science de la vie ou de la manifestation de Dieu qui est l'histoire de la Providence divine ou l'histoire religieuse. Mais ces deux sciences doivent être rapportées l'une à l'autre et combinées ensemble pour former une science harmonique. Cette troisième science qui ne peut apparaître que quand les deux autres sont arrivées, chacune de son côté, à un haut degré de développement, harmonise l'idée et l'idéal avec la réalité, pour juger la vie dans quelque domaine qu'elle se manifeste d'après son idée, et pour indiquer les moyens par lesquels la réalité peut être progressivement perfectionnée et se rapprocher de l'idéal. Cette science harmonique peut être appelée du terme général de *philosophie de l'histoire*. Mais alors il faut entendre par histoire toute science du développement passé et présent dans toutes les branches de l'activité humaine. Ainsi il y a une philosophie de l'histoire religieuse qui expose les différents degrés du développement religieux, en un mot, les tendances justes et les aberrations, et indique les progrès qui, d'après l'ordre du dévelop-

pement, peuvent être réalisés dans le temps le plus prochain. Il en est de même de toutes les sciences ; toutes ont leur côté idéal, absolu, et leur côté réel, historique qu'il faut combiner par la philosophie de leur histoire.

Cette science harmonique commence seulement à se produire; mais elle n'a donné lieu jusqu'ici qu'à des essais fort incomplets. Ce qu'on appelle philosophie de l'histoire ne s'est pas encore appliqué méthodiquement à toutes les branches du développement humain. Cette science est en outre défectueuse en ce qu'elle se fonde sur une métaphysique incomplète et peu développée ou qu'elle est entièrement dépourvue de la partie idéelle; enfin elle manque totalement de la partie pratique qui indique les progrès qui restent à faire, ceux surtout qu'on peut et qu'on doit réaliser dans l'avenir le plus prochain selon la loi de la continuité qui constitue l'ordre du développement. Il ne suffit pas de reconstruire le passé et de le soumettre à certaines lois générales; si on connait véritablement par la métaphysique la loi générale de tout développement, il est aussi facile d'indiquer en général les termes ou les degrés qui sont encore à parcourir dans l'avenir que de tracer les lois du développement passé. Mais l'apparition de cette science nouvelle est au moins le témoignage que l'Humanité sent, plus que jamais, le besoin de se comprendre dans son passé, pour savoir comment et jusqu'à quel point elle a réalisé sa destination, et pour opérer, avec la conscience de ses forces acquises, les progrès ultérieurs réclamés par l'ordre du développement.

De même que l'Humanité cherche à exprimer

dans une religion une et absolue son intimité avec l'Etre-Suprême, de même tous ses efforts dans la Science tendent à la construction de l'organisme un et entier de la Science. Cette science ne saurait être, comme on l'a dit, la Science universelle ; car toute science a un objet spécial, il n'y a point d'objet universel ; mais ce sera la Science une et entière, renfermant dans une totalité harmonique comme parties subordonnées toutes les sciences particulières. Ce sera la reproduction dans l'intelligence humaine de l'organisme complet de l'être et de toutes ses déterminations. L'unité de la Science, tel est sous le rapport de la pensée le dernier mot de l'Humanité.

III. Le troisième but rationnel de l'homme, compris dans le but général de l'Humanité, consiste dans la culture de l'*Art*. L'Art comprend l'ensemble ou le système des créations humaines qui cherchent à donner un corps ou une forme à l'idée. Un mouvement naturel y pousse l'homme ; chacun de nous crée avec son imagination ce qu'il conçoit avec son intelligence. Nous réalisons la vie dans un objet comme Dieu la réalise dans le monde, comme l'Esprit et la Nature la réalisent dans leur double sphère. L'Art se fonde sur un procédé de l'intelligence tout différent de celui de la Science. Si, dans la Science, le particulier, l'individuel, les faits sont subordonnés à une idée générale de manière que la science se présente comme un ensemble d'idées générales, dans l'Art au contraire, c'est l'individuel, le particulier qui prédomine ; l'idée qui existe dans une œuvre d'art ne s'y manifeste que dans la richesse du détail. « La Science, a-t-on dit avec juste raison, marche à travers l'individu vers

l'idée; par un mouvement contraire, l'Art marche à travers l'idée vers l'individu. »

L'Art se distingue, selon le point de vue sous lequel l'œuvre est considérée, en *Art du Beau* et *Art de l'Utile.*

1° L'Art du Beau comprend l'ensemble des arts qui se posent pour but la reproduction du Beau dans l'œuvre individuelle, et qu'on nomme habituellement *arts libéraux* ou *beaux-arts*. Le Beau est la forme divine des choses. De même que le Bien est le *fond* de l'essence manifestée dans la vie, le Beau en est la *forme* universelle, elle est l'apparition de l'essence divine dans la sphère du fini. Pour qu'une chose ait la forme du Beau il faut qu'elle reflète dans son individualité finie les attributs principaux de la Divinité. Or, ces attributs sont, comme la métaphysique le démontre, l'unité, l'opposition ou la variété intérieure, la totalité, la spontanéité et l'harmonie. Par cette raison, l'esprit dont l'essence renferme les mêmes propriétés est saisi et touché immédiatement de la beauté. L'âme répond à l'allocution muette du Beau par un sentiment de satisfaction dont elle est pénétrée entièrement; ce sentiment est spontané, absolu, parce que l'Etre divin se manifeste sous cette forme, et c'est par cette raison que le sentiment du beau est, dans tout esprit non corrompu, entièrement désintéressé. On s'en réjouit comme d'une belle lumière, le désir de la posséder en propre reste éloigné; l'amour peut bien s'éveiller; mais l'amour n'est pas un sentiment égoïste, c'est un désir d'union dans lequel un être confond sa personnalité avec celle de l'être aimé.

Le Beau est absolu. Par cette raison, l'Art, qui a

pour objet le Beau, possède aussi un caractère absolu, et on ne pourrait lui assigner aucun but. On s'est récrié contre la doctrine de l'art absolu; mais c'est qu'on n'entendait, par le principe de l'*art pour l'art*, qu'une liberté vague et indéterminée de l'artiste dans la pensée et l'exécution de son œuvre. Le fait est que l'homme, imitateur du poëte éternel, n'est pas entièrement libre. Il n'y a pas d'art indépendant dans le sens vulgaire du mot, et toute doctrine qui proclame l'indépendance de l'art est radicalement fausse. Qu'est-ce donc que la liberté dans l'Art? Elle consiste à réaliser librement et dans la forme du fini l'idéal divin de la beauté, et à le faire avec désintéressement, sans arrière-pensée d'utilité.

Le Beau et les beaux-arts, en participant de l'essence absolue de Dieu, inspirent un sentiment absolu, divin, religieux, au-dessus de toute considération de l'utile; ils élèvent l'homme dans une sphère absolue, et leur mission est de maintenir, de fortifier l'homme dans le sentiment du fini et de l'absolu, en lui faisant reconnaître Dieu même dans les formes du fini. Toutefois il faut remarquer que le Beau doit toujours être en accord avec le bien général et avec le bien moral en particulier; tout étant essentiellement en harmonie en Dieu, il ne peut y avoir désaccord entre le Beau et le Bien ou la Moralité. Rien de ce qui est mal ou immoral ne peut donc être beau; la beauté vraie n'existe pas sans le bien parfait.

Comme la Science, l'Art, qui a pour objet le Beau, se divise, suivant les différents ordres des êtres et de la vie, en art divin et religieux, art spirituel, naturel et humain, et, de même que dans

la Science, il y a un art qui s'occupe davantage à représenter la *réalité* sous la forme du beau, un art qui a pour objet l'*idéalité*, et enfin un art qui combine l'idéalité et l'idéalité, et qui a pour objet l'*harmonie*.

2° L'Art de l'Utile comprend l'ensemble des arts connus vulgairement sous le nom d'*Industrie*. Ce genre d'arts n'est pas moins essentiel pour toute la vie de l'homme que le précédent. Le fini n'est pas seulement en rapport avec l'infini et l'absolu, tout ce qui est fini est *relatif*, c'est-à-dire que tous les êtres finis existent les uns pour les autres, et sont entre eux dans le rapport du but et du moyen. Il résulte de cette *relativité* ce qu'on appelle utilité; car une chose est utile à une autre quand elle se trouve avec cette chose dans un rapport tel qu'elle en est un moyen ou une condition d'existence et de développement. Or, comme tout ce qui est fini est aussi conditionnel, dépendant dans son existence et son développement d'autres choses ou êtres finis, tout le domaine des êtres finis se trouve compris dans la notion de l'utilité.

Mais dans ce système général d'utilité, c'est toujours une chose inférieure qui doit servir de moyen à un être plus élevé dans l'échelle des êtres; et, pour bien comprendre en quoi consiste l'utilité, il faut connaître l'ordre d'infériorité ou de supériorité qui existe dans les choses. Sans cette connaissance, on risque d'intervertir cet ordre, et de considérer comme but ce qui est moyen et ce qui est moyen comme but. La conscience vulgaire des hommes a rarement une idée claire sur l'utilité; elle sacrifie généralement les buts plus élevés à servir de moyens à des intérêts secondaires. Il est

d'ailleurs difficile d'établir un vrai système d'utilité, quand on ne connaît pas les rapports qui existent entre tous les êtres. Une telle connaissance ne s'obtient pas par la réflexion ordinaire, par le simple bon sens, mais par une recherche approfondie de la nature des choses, ce qui est l'œuvre de la philosophie. Comme règle générale, on peut cependant établir que : tous les êtres qui sont avant tout buts pour eux-mêmes, ne doivent pas être traités comme de purs moyens. C'est ainsi que l'homme, étant but pour soi, ne doit pas être traité comme un objet utile ; les services qu'il rend il doit les rendre librement. Il est d'autant plus nécessaire de se bien pénétrer de ce principe, que dans l'Industrie on paraît l'avoir fréquemment méconnu : attacher un homme à une roue, en faire un ressort, un rouage de machine, est certainement un intervertissement de cet ordre naturel qui veut que l'homme, but pour lui-même, ne soit pas traité comme moyen.

Le vrai domaine de l'utilité pour l'homme c'est le domaine organique et inanimé de la Nature ; c'est là que les arts utiles trouvent leur application. L'art ou l'Industrie doit approprier cette partie de la nature aux différents besoins et buts de l'homme. Aussi cet art fait-il des progrès à mesure que l'homme avance dans la science des forces de la nature et des moyens de les combiner et de les diriger. Le but de l'Industrie est d'affranchir l'homme du travail purement mécanique, de faire exécuter les travaux les plus durs par des machines, enfin de faire de l'homme le directeur intelligent des forces aveugles. Les progrès de l'Industrie sont aujourd'hui tellement rapides qu'on peut

déjà prévoir un temps où la plupart des travaux matériels seront exécutés par les forces de la Nature domptées par l'homme. C'est en cela que consiste l'utilité de l'industrie : elle sert les buts plus élevés de l'homme, en mettant l'Humanité dans la position de s'adonner à la culture de ses facultés supérieures. Aujourd'hui la plus grande partie du genre humain est encore accablée par le travail matériel, l'esprit est l'esclave de la matière, tandis que la matière devrait servir l'esprit. Mais cet état disparaîtra successivement; les changements, opérés par les arts utiles dans les travaux physiques, conduiront à une réforme des rapports matériels des hommes. Un nouvel et légitime esclavage, basé sur l'exploitation des forces de la nature, organisé sur une vaste échelle dans la société humaine, amènera des résultats analogues à ceux que l'antiquité avait obtenus par la plus injuste oppression des hommes. Comme les citoyens libres de l'antiquité qui abandonnaient aux esclaves les travaux matériels, les hommes, libérés de ce qu'il y a de plus rude dans ces travaux, pourront se livrer à la culture de leur esprit, aux sciences et aux arts, à tout ce qui est digne de l'intelligence humaine.

IV. Le quatrième but particulier de l'homme, compris dans le but général de l'Humanité, consiste dans la culture ou la pratique de la Morale. La moralité ou le bien est un but pour tous les hommes. Tout homme doit vouloir et réaliser le bien, tout homme doit se soumettre habituellement à la loi morale et s'efforcer par là de devenir vertueux; en outre tout but doit être accompli librement par l'homme, et dans tous les buts

l'homme doit s'imprégner du sentiment de la moralité. Cependant il doit y avoir dans l'Humanité une classe d'hommes qui se pose la Vertu, pour eux et pour leurs semblables, comme le but prédominant de leur vie. L'existence d'une telle classe d'hommes est nécessaire à toutes les époques de la vie de l'Humanité; mais elle l'est bien plus encore aux époques qui, comme la nôtre, marquent le passage d'un âge à un autre âge, et sont par conséquent plus exposées que les autres à perdre de vue l'idéal du bien. Ce sont ces hommes qui, en tous les temps frappés de dissolution morale, ont sauvé les sociétés des désastres qui en sont la suite inévitable. Aujourd'hui plus que jamais, il est à désirer que le nombre s'en accroisse et qu'ils réunissent leurs efforts par l'association. L'état moral de la société actuelle est, en effet, très-propre à faire décourager des destinées de l'Humanité les esprits dont la foi est faible et la raison chancelante. La volonté s'est émancipée, en même temps que l'intelligence, des langes d'une religion oppressive et incomplète; mais elle s'est jetée dans l'extrême, et a consacré le principe immoral de l'égoïsme et de l'intérêt propre. L'égoïsme règne aujourd'hui dans toutes les sphères sociales : les grandes idées dont on le couvre ne sont que le masque de l'intérêt le plus vil. Le prêtre ne cherche plus le bien de la religion, il se fait raccoleur et séducteur. Le savant fait trafic de la science et abandonne les principes les plus absolus, quand ils sont en opposition avec les intérêts de la classe qui l'applaudit et qui le paye. L'artiste a mis son pinceau au service de la richesse; après avoir longtemps réclamé la liberté, il s'est fait l'esclave du goût le

plus faux, et a perdu jusqu'au sentiment de la beauté divine. L'industriel ne se propose pas pour but l'affranchissement du genre humain ; c'est au contraire lui qui s'est fait le champion du principe de l'exploitation de l'homme par l'homme, ou plutôt de la soumission de l'homme aux forces aveugles de la nature. L'anarchie règne dans le commerce, livrée au double fléau de la concurrence et du monopole ; la mauvaise foi, disons mieux, le vol est devenu, dans cette branche de l'activité humaine, la règle de conduite généralement adoptée. Quant à la moralité, elle s'est éclipsée dans le débordement universel des passions, et on a assez justement comparé notre époque à l'âge qui précéda l'avénement du Christianisme et qui signala la chute de l'empire romain.

Il est question de la réforme de l'éducation et de la création de chaires de morale. Ces institutions peuvent avoir leur utilité, mais elles ne porteront des fruits que quand les enfants dont le sentiment du bien y aura été se développer rencontreront au sortir de ces écoles des hommes qui les fassent persévérer dans ce sentiment du bien. Sans cela le remède proposé est presque impraticable. L'homme doué des plus nobles convictions, mais vivant en contact avec une société plus ou moins corrompue, et respirant en quelque sorte une atmosphère intellectuelle dont les éléments ont été viciés, conserve difficilement la pureté dans les mœurs et dans les motifs de ses actions.

Dans la Morale, comme dans l'Industrie, dans les Arts et dans la Religion, il faut une association qui vienne au secours des individus et qui soutienne leurs efforts isolés de tout l'appui

qu'une société peut et doit offrir à ses membres.

V. Le cinquième but particulier, compris dans le but général de l'Humanité, consiste dans le *Commerce*. L'homme est actif pour les différents buts qu'il poursuit, pour la Religion, pour la Science, pour les Beaux-Arts, pour l'Industrie et pour la Morale. Il produit dans ces branches soit des œuvres immatérielles, soit des œuvres matérielles, et les hommes vivant en communauté doivent se communiquer leurs productions par un échange réciproque. De là résulte la nécessité du commerce.

Mais par Commerce on n'entend pas seulement ici ce qu'on appelle aujourd'hui l'industrie commerciale, et qui est tout simplement l'échange des produits industriels entre eux ; ce n'est là qu'une branche subordonnée du Commerce. Par là nous entendons la communication et l'échange de toutes les conditions soit intellectuelles, soit matérielles de la vie.

La nécessité du Commerce est fondée sur l'impossibilité pour l'homme de se livrer également à tous les buts contenus dans la nature humaine. Tout homme, avons-nous dit, doit s'attacher au but particulier qui lui est commandé par sa vocation spéciale ; mais comme d'un côté, en se livrant ainsi à un but spécial, il produit plus qu'il ne consomme; comme d'un autre côté, tous les buts de la vie humaine s'enchaînent de manière que chacun demande pour son accomplissement la réalisation des autres, il est nécessaire que les hommes se procurent réciproquement ce qui leur manque pour le développement de leur vie. De cette façon, tous produisant pour chacun et chacun pour tous, tout

homme peut, sans sortir du but prédominant dont il a fait sa sphère particulière, jouir de tout ce qui est accompli par ses semblables dans leurs sphères particulières, et accomplir ainsi le but général de la nature humaine, réaliser l'idéal de l'Humanité. Le Commerce est donc l'agent le plus puissant de la civilisation, il est le moyen par lequel l'homme entre en contact avec l'homme, et ce sera lui qui accomplira l'œuvre qui se prépare, l'harmonie dans toutes les sphères de la vie sociale. Il y a plus, il est cette harmonie elle-même réalisée progressivement et prenant corps à chaque instant de la durée.

C'est dans l'organisation du Commerce que se trouve le mot du problème que la société poursuit sous ces termes encore mal définis d'organisation du travail, de communauté, d'association. Si l'on veut bien y faire attention on verra que toutes les questions, posées dans la plupart des théories qui s'occupent de cette organisation, se ramènent à la question de l'échange ou du salaire. Ce qu'on cherche c'est une juste et libre réciprocité. Or, réciprocité, échange, salaire, tout cela s'accomplit dans et par le Commerce. Le problème de l'économie sociale est donc tout entier dans la science commerciale, science qui naîtra un jour ou un autre du progrès de l'économie politique.

VI. Le sixième but compris dans le but général de l'humanité, c'est la culture et l'application du *Droit* à toutes les sphères de la vie sociale. L'analyse et le développement de la notion du Droit sont très-importants pour la théorie de l'organisation de la société. J'y consacrerai un chapitre tout entier.

CHAPITRE III.

Analyse et développement de la notion du Droit.

L'homme, étant un être fini et conditionnel, ne peut se suffire à lui seul pour réaliser le bien auquel il est destiné par sa nature. Son développement, soit intérieur, soit extérieur, dépend d'un grand nombre de conditions hors de son pouvoir, et qui doivent être remplies à son égard par d'autres êtres. Ces conditions se laissent ranger en deux classes principales, selon que ce sont des conditions fournies par la nature extérieure, ou des conditions qui dépendent de la volonté humaine et qui peuvent ainsi former un objet de prestation ou d'obligation entre des êtres libres. Les conditions que les hommes doivent se fournir mutuellement pour la réalisation de leur but humain, sont aussi variées qu'il y a de buts rationnels particuliers, contenus dans le but général de l'homme et de l'Humanité. Comme les hommes sont obligés de réaliser le bien divin qui fait le fond de la nature humaine, ils doivent aussi se fournir réciproquement les conditions qui dépendent d'eux et auxquelles cette réalisation est attachée. Or, c'est cet ensemble des conditions dépendantes de la volonté humaine, nécessaires pour l'accomplissement du but général de l'homme et de tous les buts particuliers

qu'il renferme qui fait le fond du Droit ou de la Justice. En d'autres termes, le Droit est l'*ensemble des conditions internes et externes dépendantes de la liberté humaine et nécessaires à l'accomplissement de la destination rationnelle de chaque homme et de l'Humanité.*

Il suit de là que le Droit n'appartient à tout homme que sous la condition qu'il le reconnaîtra de son côté aux autres hommes, et qu'il leur garantira les moyens d'existence et de développement qui sont en son pouvoir, qui dépendent de sa volonté. On voit ainsi que le Droit est une notion universelle qui se rapporte à la vie de tous les êtres raisonnables, à la poursuite et à la réalisation de leur destinée dans le temps, et qui implique, comme une condition de son existence, que tous les êtres raisonnables vivent entre eux, de telle sorte que chacun d'eux trouve les moyens d'atteindre sa destination sociale particulière.

Maintenant, comme chaque être individuel est en lui-même un organisme vivant dont chaque fonction existe à la fois pour elle-même et pour les autres fonctions dans un rapport de conditionnalité réciproque, chaque être est aussi constitué dans son intérieur d'après l'idée fondamentale du Droit : toutes ses fonctions internes se soutiennent mutuellement et remplissent les conditions vitales nécessaires pour que chacune d'elles, pour que toutes en harmonie, pour que l'être entier atteigne le but de sa vie, c'est-à-dire réalise son idéal, et cet ensemble de conditions internes, dépendantes de sa propre liberté, constitue le *Droit interne* de chaque être raisonnable.

Cette notion du droit interne peut s'appliquer

à chaque homme, à chaque société humaine, comme personne morale. Tout être raisonnable est ainsi organisé intérieurement d'après l'idée du Droit et de la Justice, et pour la réalisation de cette idée, et par ce motif l'individu peut et doit encore être juste envers lui-même, en tant qu'il est conçu dans sa personnalité particulière comme le sujet et l'objet du Droit. C'est ainsi qu'il doit maintenir l'équilibre, l'harmonie et la proportionnalité qui existent dans ses fonctions corporelles, dans ses facultés spirituelles, et dans l'organisme entier de son corps et de son esprit.

Au droit interne s'oppose le Droit *externe*, qui comprend les conditions extérieures pour l'existence et le développement d'un être. L'Humanité a son droit interne et externe. Le droit interne de l'Humanité demande que toutes les sociétés et tous les hommes individuels soient liés et déterminés entre eux, de telle sorte que chaque homme, chaque membre de l'Humanité puisse atteindre sa destination propre et vivre conformément à son idéal. Le droit externe de l'Humanité consiste dans l'ensemble des conditions volontaires qui sont fournies par la Nature, par l'Esprit et par l'Etre-Suprême, afin que l'Humanité puisse, enchaînée à la vie de ces êtres, accomplir sa destinée dans l'organisme de la vie universelle.

L'idée fondamentale du droit de l'Humanité nous élève ainsi dans le domaine des idées éternelles, qui ne peuvent être épuisées dans le cercle de la vie terrestre. Conçue dans sa plénitude, l'idée du Droit et de la Justice est un attribut essentiel de l'Etre ou de Dieu; car Dieu est aussi la vie, une et absolue dans ses rapports avec l'Esprit, avec la

Nature, avec l'Humanité et toutes les déterminations internes de ces trois êtres, c'est-à-dire les individus. Or, le Droit ou la Justice est un attribut de Dieu, d'après lequel la vie divine est constituée et déterminée dans l'enchaînement conditionnel de toutes ses parties intérieures. Dieu, étant en lui-même tous les êtres finis, doit aussi fournir l'ensemble organique de toutes les conditions temporelles et volontaires qui sont nécessaires pour qu'il vive dans la vie des êtres finis, et pour que l'organisme universel puisse se maintenir dans des rapports de mesure, de proportion et de conditionnalité réciproques. On voit ainsi que le Droit ou la Justice est une propriété interne et organique de Dieu, c'est-à-dire que le Droit dans sa plénitude est le droit interne de Dieu lui-même. L'organisme interne du Droit absolu ou du droit de Dieu doit contenir les domaines particuliers du droit de tous les êtres qui existent en Dieu, et ces êtres mêmes ne possèdent un droit externe que parce qu'ils sont finis, parce qu'il existe d'autres êtres qui se trouvent avec eux dans un rapport de coordination ou de subordination, et qu'ils doivent ainsi accomplir leur destinée, réaliser leur idéal par un appui mutuel, par des conditions de réciprocité qui les lient organiquement avec tous les êtres, et en dernier lieu avec l'Etre suprême.

Le Droit constitue donc l'organisme de toutes les conditions libres et volontaires de la vie interne et propre de Dieu, et de la vie individuelle et harmonique de tous les êtres qui subsistent en Dieu. Dans l'idée du droit un et absolu est contenue l'idée partielle du Droit de l'Humanité, comme étant l'ensemble organique de toutes les conditions in-

ternes et externes que l'Humanité doit fournir et recevoir, afin qu'elle puisse en elle-même, et dans ses rapports avec tous les êtres et avec Dieu, effectuer son essence propre, atteindre sa destination, réaliser son idéal. Et dans l'idée fondamentale du droit de l'Humanité est de nouveau contenue l'idée du droit individuel de chaque homme, comme étant l'ensemble organique de toutes les conditions internes et externes nécessaires au développement de la vie individuelle.

On voit, d'après cela, que l'idée du Droit est fondée dans l'essence ou dans la nature même des êtres qui subsistent en Dieu. C'est donc quand on connaît bien la nature d'un être qu'on peut espérer de découvrir quel est son droit, et ainsi toute doctrine sur le droit dans la sphère sociale présuppose comme base une étude particulière de la nature humaine.

Il suit encore de ce qui précède, que le Droit est soustrait à la volonté arbitraire des individus. La Justice ne repose pas sur la volonté et n'a pas besoin d'être sanctionnée par une convention ou *contrat social*. Elle est antérieure et supérieure à la volonté ou à ses manifestations, elle existe par cela seul que l'homme existe; elle est fondée dans la nature humaine et relève de Dieu, qu'elle manifeste dans l'organisme de la vie universelle, où toutes choses se trouvent dans un rapport de dépendance et de conditionnalité réciproques. L'idée du Droit est donc une idée absolue, infinie, éternelle; puisque la volonté humaine ne l'a point créée, elle ne peut pas non plus la détruire; elle doit l'accepter, dans tous les temps et dans tous les lieux, comme une loi de son acti-

vité. L'idée du Droit est ainsi supérieure à l'Humanité; elle a sa source première et dernière en Dieu, et c'est à cette source absolue qu'elle emprunte son caractère universel, permanent, nécessaire.

On voit combien sont fausses ces théories, qui font dériver le Droit de la loi considérée comme expression d'une volonté. Le Droit a une valeur absolue, il est en dehors et au-dessus de toute volonté. La loi n'est que dérivée; elle n'est que la mise en action du Droit, ou plutôt la reconnaissance sociale et l'application du Droit à un ensemble de cas analogues. Ainsi la loi doit tirer sa force du Droit et non le Droit de la loi.

Universelle en elle-même, l'idée du Droit est aussi d'une application universelle dans la vie de l'homme et de l'Humanité. Elle s'étend sur toute la vie humaine, sur tous les rapports physiques et intellectuels, sur tous les buts rationnels, individuels et sociaux, en comprenant les conditions nécessaires pour les atteindre. Le Droit se rapporte ainsi aux buts religieux, scientifiques, artistiques, industriels, moraux et commerciaux de l'homme et de la société; cependant il ne les touche que d'un seul côté, du côté conditionnel. Cette vérité deviendra importante pour déterminer les rapports de l'Etat, qui est l'institution sociale du droit, avec les autres branches de l'activité humaine. On verra que l'Etat doit se borner à fournir aux diverses sphères sociales les conditions extérieures de leur existence et de leur développement, sans pouvoir intervenir dans leur organisation intérieure.

Le Droit respecte sous tous ses rapports la liberté individuelle en tant qu'elle s'applique à la vie et à la conduite personnelle. Chacun reste libre

de se servir des moyens que la société lui fournit pour exister et se développer en sa qualité d'homme, pourvu que le non-usage de ces moyens n'implique pas une lésion de droit vis-à-vis des autres membres de la société. Tout homme est libre de faire ce qui est un bien pour lui seul; le Droit ne peut forcer aucun homme. Quoique le Droit se rapporte, comme condition, aux buts les plus élevés de l'homme, aucune autorité extérieure n'a le droit d'y conduire l'homme malgré lui; chacun est maître de sa destinée; son devoir moral est de l'accomplir, mais son droit consiste seulement en ce qu'on lui fournisse les conditions extérieures qui doivent l'aider à atteindre ce but. Ainsi disparait la possibilité de tout despotisme portant atteinte à la liberté personnelle, de quelque genre qu'il soit, religieux ou politique, et surtout de ce despotisme qui, sous le prétexte menteur de guider et de régulariser le développement, impose à la vie sociale des buts qui sont loin d'être ceux que la nature assigne à l'homme et que la raison lui révèle.

Le Droit, se rapportant, quant à son fondement et quant à son but, à des personnes, a un caractère essentiellement personnel. Il n'y a pas de droit réel proprement dit, tout droit est avant tout personnel. Le Droit peut se rapporter à des choses en tant que ces choses sont des conditions physiques pour le développement de l'homme; mais il faut remarquer que ces choses ont encore besoin d'être transformées par l'activité de l'homme pour que lui et les autres puissent en faire usage, et qu'ainsi au fond tout droit est fondé sur des actions, sur des prestations réciproques.

La faculté générale de Droit se divise selon qu'une personne a à recevoir ou à fournir des prestations en *prétentions* d'un côté, et en *obligations* de l'autre côté. Le Droit se présente ainsi sous un double aspect. Il contient d'un côté la prétention ou la faculté de prétendre à ce qu'une condition nécessaire pour le développement de la vie soit fournie par une personne, et d'un autre côté l'obligation de la personne qui a la faculté de la fournir, et qui, vis-à-vis d'une autre personne, se trouve particulièrement engagée à la remplir. Ce rapport de droit entre deux personnes peut être donné *par la nature*, par exemple, le rapport entre parents et enfants; ou il est le résultat d'un *engagement volontaire*. Le Droit se présente toujours sous ces deux aspects, et il les comprend tous les deux. Dans le langage ordinaire, il est vrai, on entend par droit seulement la prétention, et on oppose le droit à l'obligation. Mais c'est par suite d'une analyse incomplète de la notion du Droit que cette faute est commise; le Droit est un principe général qui se divise en prétention intérieure d'un côté et en obligation intérieure de l'autre côté. Il est important de ne pas méconnaître cette vérité; car celui qui a à remplir une obligation peut, de son côté, exiger que cette obligation soit acceptée par l'autre, et comme la prétention et l'obligation se correspondent et s'enchaînent, il peut être lésé dans ses droits par la non-acceptation. Par exemple, l'individu peut exiger que la société lui fournisse les conditions pour son développement intellectuel; il peut prétendre à une instruction. Mais, de son côté, la société peut exiger qu'il accepte une instruction quelconque; car l'homme non instruit

met en danger la société sous l'un ou sous l'autre rapport; il est incapable de remplir son obligation envers les citoyens et la société. Il en est de même de toutes les obligations. Dans le Droit comme dans la vie sociale, toutes les parties sont intimement liées; chaque partie pour bien fonctionner exige que toutes les autres reçoivent ce qui leur est dû.

Mais l'idée du Bien possède également tous les caractères qu'on vient de reconnaître à l'idée du Droit ou de la Justice. La Morale est également fondée dans la nature humaine et relève de Dieu. Cette analogie nous commande de préciser la distinction et les rapports du Droit et du Bien. Cette distinction de la Morale et du Droit n'est pas seulement d'une nécessité logique, elle est aussi d'une grande importance dans l'application, et surtout quand il s'agit de déterminer les limites d'intervention de l'Etat dans les différentes sphères de la vie et de l'activité humaine. Si l'Etat, qui est l'institution sociale pour le maintien et l'application du Droit, et qui pour cette fin peut employer la contrainte, pouvait embrasser dans ce but la moralité intérieure des hommes, toute liberté de conscience disparaîtrait. Rien n'empêcherait alors que l'Etat n'imposât aux membres de la société une morale comme il l'entendrait, qu'il ne prescrivît telle religion qu'il jugerait bonne et n'employât pour ces prescriptions les forces extérieures dont il peut disposer.

La Morale et le Droit se rapportent tous les deux à la vie humaine, déterminée par la volonté; mais l'une embrasse le côté interne de la vie et de la volonté, l'autre le côté objectif et externe; la première regarde l'intention qui inspire les actes, la

seconde les conditions qui les favorisent. Ainsi, tandis que la Morale se renferme dans la conscience, et ne considère qu'accidentellement les effets extérieurs des actes *librement* accomplis sous la loi du Devoir, le Droit, au contraire, se restreint dans les effets extérieurs et visibles, et se borne à fournir les conditions pour le développement individuel et social de l'homme. Le Droit porte ainsi un caractère plus extérieur, plus conditionnel et plus variable que la Morale, et parce qu'il s'adresse aux conditions mêmes de l'existence et du développement de l'homme, il est aussi moins libre, il peut être exigé par la voie de la *contrainte*, il ne relève pas seulement de la conscience, il est rendu obligatoire par des *lois*, et sanctionné par des *peines*. La morale, il est vrai, reconnaît également des lois et des peines, mais ce sont des peines intimes et secrètes, des lois libres auxquelles on peut aisément se soustraire, tandis que les lois et les peines juridiques sont plus générales, plus nécessaires dans leur application et leur exécution, mieux enchaînées dans l'organisme total de la société. La spécialité même de ces deux domaines qui possèdent leurs lois et leur fonction propre démontre ainsi la distinction réelle des deux principes qu'ils concernent. Il y a plus, dans la sphère du Droit caractérisée par l'idée de la conditionnalité, tout est plus lié, plus enchaîné, plus nécessaire, parce que toutes les parties s'y présentent comme des conditions pour l'existence de toutes les autres, et par cette raison le Droit demande aussi à s'exprimer dans un système extérieur d'éléments, de formes et de pouvoirs analogue à l'organisme de l'être humain. Dans la sphère de la Mo-

rale, au contraire, caractérisée par l'idée de la spontanéité intérieure, tout est plus libre, plus individuel ; les actes accomplis par la conscience ne sont pas enchaînés entre eux, ne découlent pas nécessairement les uns des autres. Mais la distinction n'exclut pas l'union. Le Droit et la Morale se pénètrent et se soutiennent mutuellement. Le Droit embrasse sous quelques rapports la Morale, et la Morale à son tour et sous d'autres rapports embrasse le Droit. En fournissant les conditions du développement de toutes les branches de l'activité humaine, le Droit se rapporte également au côté conditionnel de la Morale, et la Morale est un but de l'activité humaine, qui comme telle entre dans l'organisation de la société. La société poursuit une destination morale, et la Morale en effectuant le développement individuel, contribue de son côté à la réalisation du but commun de la société.

Le Droit a été considéré par l'école libérale moderne comme l'ensemble des conditions sous lesquelles la liberté extérieure de chacun peut coexister avec la liberté de tous. Juste serait alors toute action qui, faite par tous, ne porterait atteinte à la liberté de personne. Cette définition renferme une grande vérité ; toutefois elle est beaucoup trop étroite. Le Droit ne peut pas se rapporter seulement à la liberté qui n'est qu'une faculté humaine, il doit se rapporter encore à tous les buts rationnels que l'homme peut et doit remplir par la liberté. Le Droit ne consiste donc pas seulement dans les conditions de coexistence de la liberté de tous, il renferme aussi les conditions pour que la liberté puisse naître et s'établir là où elle n'existe pas encore et se développer là où elle

existe déjà. Car il y a une éducation progressive pour la liberté comme pour toutes les facultés humaines; pour l'établir il ne suffit pas de la décréter. De plus le Droit ainsi conçu est purement négatif et limitatif; il se réduit à une forme de limitation de la liberté; mais la limitation de la liberté ne peut se faire que lorsqu'on connaît déjà la *latitude*, le contenu positif qui doit être laissé à la liberté de chacun. D'ailleurs la limitation de la liberté ne peut être qu'un acte secondaire; le Droit doit fournir avant tout les conditions générales pour le développement de la liberté et de toutes les facultés humaines. Enfin ce principe est encore défectueux en ce qu'il considère la liberté d'une façon trop absolue, qu'il n'indique pas le but individuel et social qu'il s'agit de réaliser par la liberté. Car il est évident que toutes les actions produites par la liberté doivent avoir un but rationnel, et il est très-important que ce but soit énoncé dans la notion du Droit. C'est là un des nombreux défauts du système libéral. Dans leurs justes réclamations de la liberté pour tous et en tout, les partisans de ce système oublient trop d'indiquer l'usage qu'on doit en faire et de déterminer les buts rationnels que l'homme et la société doivent poursuivre et réaliser par le libre développement de leurs facultés. Ces buts, il est vrai, ne doivent pas être imposés; leur choix doit être libre; cependant il est important de faire comprendre que la liberté n'est pas but pour elle-même, qu'elle n'est que le moyen par lequel l'homme doit réaliser les buts qui lui sont assignés par sa nature.

La notion du Droit que nous avons donnée satisfait tout à la fois aux exigences des partisans du

libéralisme et aux besoins de ceux qui considèrent la société comme un organisme vivant et animé. Elle est *affirmative* et *positive*, puisqu'elle demande que la société fournisse à chaque homme les conditions de son développement et de son existence, et elle est en même temps *limitative* et *négative*, puisqu'elle veut qu'on écarte les obstacles extérieurs et volontaires qui s'opposent à la réalisation de la destinée humaine. En d'autres termes, le Droit tel que nous l'avons conçu est à la fois *matériel* et *formel* : il est formel, comme le prétend le système libéral, en ce sens qu'il doit commander les mesures extérieures nécessaires au maintien de la liberté et du développement individuel, aussi longtemps que ce développement s'accomplit sous l'empire des lois sociales ; mais il est plus que formel, il possède en même temps un contenu, une matière, en ce sens qu'il doit non-seulement écarter les entraves, mais accorder lui-même les conditions du développement de chaque homme.

CHAPITRE IV.

Des droits primitifs et naturels de l'homme.

La théorie du Droit que renferme le chapitre précédent achève et complète ce que nous avions à dire sur la destination de l'homme et de l'Humanité et sur les différents buts partiels compris dans cette destination générale. Elle servira en même temps de fondement à l'exposition de la théorie de la vie sociale qui fait l'objet de cet ouvrage. L'organisation de la société repose en effet sur le principe du Droit, ou plutôt elle n'est que l'application de ce principe à toutes les sphères de la vie. C'est quand toutes les fonctions sociales seront entre elles dans des rapports légitimes de coordination et conditionnalité réciproques que l'organisme de l'Humanité aura reçu son complet développement. La science de l'organisation sociale ne peut donc être que l'exposition de ces conditions et de ces rapports, en d'autres termes, elle est, comme nous venons de le dire, le développement du principe du Droit.

Mais avant de faire l'application du principe du Droit à l'organisme social, il convient de creuser plus avant dans ce principe et surtout de rechercher ce qu'il est dans la sphère de l'individu. Le droit individuel est la condition du droit social. Ce chapitre sera donc consacré à l'exposition de ce

qu'est le droit individuel en lui-même, ou, ce qui est la même chose, à l'exposition des droits primitifs et naturels de l'homme.

Par *droits naturels*, il faut entendre les droits qui dérivent immédiatement de la nature de l'homme et qui sont, par conséquent, communs à tous les hommes, considérés dans la qualité humaine propre à chacun d'eux. On les appelle aussi droits *primitifs*, *absolus*, par opposition aux droits *dérivés*, *acquis*.

Or, autant il y a de qualités essentielles et fondamentales, comprises dans la nature humaine, autant il y a de droits primitifs et absolus compris dans le droit individuel.

I. La qualité *générale* de l'homme, celle qui embrasse toutes les autres, est sa *qualité de personne*, ou la qualité d'un être doué de raison et de liberté. Cette qualité présente l'homme comme but pour lui-même (il n'y a en effet que la personne qui soit but pour soi), et ne permet pas qu'il soit traité comme un pur moyen. C'est ce caractère d'être raisonnable et libre qui confère à l'homme sa dignité, et cette dignité, absolue comme la raison, est l'élément constitutif de la *personnalité*. La capacité de droits ou la faculté de prétendre à ce que les conditions lui soient fournies, pour son existence et pour son développement, dans toutes les directions sociales, dérive pour l'homme de cette personnalité rationnelle qui lui est inhérente. Cette vérité était saisie par le droit romain : les jurisconsultes du Forum faisaient dériver le *caput* ou la capacité de droits de la qualité de personne; ils regardaient les esclaves comme des choses, et leur refusaient conséquemment des droits.

En général, dans toute société organisée, il faut que les hommes qui en font partie jouissent tous de tous les droits inhérents à leur qualité d'hommes, sinon le plus grand nombre se trouve livré à la condition de l'esclave antique, sous quelque forme que cet esclavage se déguise ; il y a là des hommes qui ne remplissent que le rôle d'instruments, de choses au service d'autres choses.

Le droit qui se rapporte à la qualité de personne est le *droit de personnalité*. Il renferme *l'ensemble des conditions d'où dépendent la reconnaissance ou le respect, la conservation et le développement de la personnalité sous toutes ses faces et dans toutes ses manifestations.* — Le droit de personnalité ne se perd jamais, de même on ne peut l'aliéner ou y renoncer. En effet, la personnalité de l'homme et les qualités qu'elle renferme ne sont pas des acquisitions de la volonté, il les tient de l'Etre suprême qui en exige le respect et l'inviolabilité ; l'homme ne peut donc, par aucun contrat, s'engager à abdiquer ces qualités en faveur d'un autre individu ou de la société ; en outre, quels que soient les actes que l'homme puisse commettre, jamais ils ne donnent aux autres le droit de le traiter comme une chose, parce que la personnalité n'étant pas un résultat des actions de l'homme, ne peut pas se perdre par elles. C'est par ce motif que tuer un homme, pour quelque raison que ce soit, est un attentat à un droit que l'homme tient de sa nature. L'homme ne reçoit pas la personnalité de la volonté d'un autre homme, un autre homme par conséquent ne peut pas la lui ravir.

Le droit de personnalité comprend le droit au respect de la *dignité* et de l'*honneur*, qui appar-

tiennent à l'homme, le premier à cause de sa nature rationnelle, le second à cause de sa nature morale. — La nature humaine ne pouvant jamais se perdre entièrement, tout homme peut et doit toujours prétendre à ce qu'on le respecte dans sa personne. A la vérité, l'homme qui a blessé les lois de la raison et de la morale ne peut réclamer le droit au respect et à l'honneur ; mais cette perte du respect et de l'honneur doit toujours être restreinte et ne doit jamais être une négation du droit de personnalité, qui est imprescriptible. Il y a à cette restriction deux motifs de premier ordre, le premier, qu'il n'y a pas d'homme complétement immoral ; le second, que l'homme reste toujours capable de corriger sa conduite. Or, la perte de toute estime, en lui ôtant la possibilité de vivre parmi ses semblables, rendrait le retour à une meilleure conduite impossible. Par cette raison, tout châtiment juridique qui ne se fait sentir au coupable que comme peine, et qui n'est pas pour lui un moyen d'amendement et de retour vers le bien, est un outrage à la dignité humaine, et doit disparaître de tout code vraiment fondé sur le principe du Droit et de la Justice.

II. La seconde qualité, comprise dans la qualité générale de personnalité, et à laquelle se rapporte un droit particulier, est l'*Egalité*. — L'Egalité caractérise l'homme comme membre d'une seule et même famille. Elle est la conséquence de l'*unité* fondamentale de la nature de tous les hommes. Il n'y a qu'une seule nature humaine et par conséquent il y a dans tous les hommes la même nature. Si l'organisation dans les races n'est pas entièrement identique, cela n'établit pas une différence fonda-

mentale. De même que ces races possèdent toutes, quant à l'organisation physique, tous les organes, tous les systèmes anatomiques dans leurs rapports essentiels, de même elles sont aussi douées des facultés fondamentales de l'intelligence. Toutes possèdent la raison et la faculté de se développer. Il est vrai encore que certaines races, la race blanche par exemple, possèdent ces facultés à une plus grande perfection. Toutefois les facultés sont les mêmes, et les races les moins favorisées peuvent en faire l'application qui convient à la nature rationnelle de l'homme. Elles peuvent se développer toutes dans leurs idées religieuses, dans les sciences, dans les arts, dans l'industrie et dans la vie politique, et atteindre tous les buts rationnels compris dans le but général de l'Humanité.

L'égalité, qui est impliquée dans la notion du Droit, n'est pas cette égalité purement formelle et extérieure qu'on appelle *égalité devant la loi*, elle n'est pas non plus cette égalité radicale qui se traduit par le nivellement de toutes les capacités et de toutes les distinctions individuelles dans le système de la communauté absolue; l'*égalité rationnelle*, en même temps qu'elle est matérielle et positive, c'est-à-dire en même temps qu'elle se fixe dans la loi et qu'elle impose à la société l'obligation de fournir à chacun de ses membres les conditions d'existence et de développement, respecte cependant le principe individuel et libre, en vertu duquel chaque homme existe en lui-même et pour lui-même, et manifeste cette individualité par des dispositions particulières et par une vocation spéciale.

Le droit qui se rapporte à l'égalité concerne trois

points principaux : 1° *l'égalité fondamentale de dispositions et de facultés ;* 2° *l'inégalité de développement et d'application ;* 3° *l'égalité de dignité de toutes les branches de l'activité sociale.*

Il y a un droit pour l'égalité fondamentale des hommes. Tous les hommes ont droit à ce que les conditions leur soient fournies pour pouvoir se développer dans leurs facultés essentielles d'hommes. Tous les hommes ont droit à l'éducation et à l'instruction pour l'esprit, et aussi aux moyens physiques nécessaires à leur vie matérielle pour le corps.

L'inégalité dans l'application et dans le développement des facultés humaines est inévitable. D'un côté, le développement de chacun dépend de sa propre activité qui, dans les différents individus, peut être plus ou moins grande. L'inégalité de développement est ainsi un effet de la liberté. De l'autre côté, les buts de la vie humaine sont tellement vastes qu'un seul homme ne peut en embrasser qu'un seul d'après sa vocation particulière pour atteindre dans cette branche à quelque perfection. Le Droit varie donc suivant les buts auxquels il se rapporte. L'homme qui se développe par exemple dans les sciences, demande d'autres conditions que celui qui exerce une industrie. A cet égard, on a dit, avec une certaine raison, que la vraie égalité consiste à traiter inégalement des êtres inégaux. Cependant il ne faut pas oublier que les inégalités ne détruisent pas l'égalité primitive.

Il y a enfin un droit pour la dignité égale de toutes les branches de l'activité humaine. Il ne faut pas que des priviléges factices, des prérogatives soient attachés à l'une ou à l'autre des professions sociales ; pas de distinctions arbitraires et exté-

rieures qui élèveraient l'une au-dessus de l'autre. On objecte contre une telle égalité la nécessité d'une hiérarchie dans les fonctions sociales. En effet, une direction sociale exige qu'il y ait sous un certain rapport soumission d'une fonction à l'autre. Mais il est à remarquer qu'il y a au fond, entre toutes les fonctions, dépendance réciproque. Il en est de la vie sociale comme de la vie physique, où toutes les fonctions sont organiquement enchaînées entre elles et conservent encore, dans cet enchaînement organique, leur valeur propre, leur importance individuelle. La hiérarchie, dans l'acception ordinaire du mot, est donc contraire à l'égalité et à la dignité bien entendue de l'homme.

Le système contraire à l'*égalité*, c'est le régime des castes. Ce régime a subi différentes modifications qu'on peut considérer comme des moments du développement de l'Humanité vers une égalité complète et définitive. Les degrés de l'inégalité sont : 1° *l'institution des castes proprement dite ;* 2° *l'esclavage direct ;* 3° *le servage ;* 4° *le prolétariat.*

L'institution des castes a sa source dans l'association de plusieurs races différentes. On peut à cet égard établir la loi suivante : Partout où des races différentes se sont réunies, soit paisiblement, soit forcément, après une guerre, la race qui avait quelque supériorité par son organisation physique ou intellectuelle, a soumis l'autre physiquement et moralement. Il est anatomiquement prouvé que chez les Hindous, la caste brahmane, par exemple, appartenait à une tout autre race d'hommes que la caste des Parias. Les Egyptiens étaient également divisés en castes, et on reconnaît encore au-

jourd'hui dans les momies les corps de races différentes. De même les Romains étaient divisés primitivement en plusieurs classes dans lesquelles on reconnait les tribus conquérantes et les tribus indigènes conquises.

L'esclavage résulte de l'assujettissement d'un peuple à un autre. C'était le régime commun à tous les peuples de l'antiquité, profondément divisés entre eux et se faisant sans cesse la guerre. Aristote prétendait le légitimer en disant que parmi les peuples les uns sont naturellement faits pour commander, les autres naturellement faits pour obéir. Ce raisonnement est un pur sophisme. A la vérité, il y a dans l'individu des facultés supérieures et des facultés inférieures ; il y a une âme et un corps. Mais il est absurde d'appliquer cette division au genre humain tout entier. Il n'y a pas de race d'hommes qui présente exclusivement l'intelligence et l'âme, et d'autres qui seraient pour ainsi dire le corps. Tous les hommes ont reçu la raison, tous doivent et peuvent concourir en leur qualité d'êtres raisonnables à former et à exécuter la loi sociale.

Le servage est une modification de l'esclavage. Les maîtres ou les seigneurs se considéraient comme appartenant à une race différente, et ils refusaient, en conséquence, comme dans le régime des castes et de l'esclavage, de s'allier par mariage à la caste des serfs. Le régime féodal devait être moins durable que les précédents, parce que les distinctions physiques, s'il y en avait, n'étaient pas aussi évidentes que celles sur lesquelles se fondaient l'institution des castes et l'esclavage.

Le prolétariat est la dernière transformation de l'inégalité, et par conséquent le premier pas fait

vers l'égalité réelle. Dans ce régime, qui est celui des nations modernes les plus avancées en civilisation, la différence des races ne peut plus être aperçue. Le prolétariat est donc plutôt l'héritage que les injustices du passé et sa défectueuse organisation sociale ont légué à la société moderne. Cela ne veut pas dire que le prolétariat soit un mal naturel, auquel rien ne pourrait remédier. Il n'y a aucun mal *naturel*, fatal, dans les sociétés humaines; l'Humanité est un être doué de liberté comme l'individu, et quand de faux rapports s'établissent entre les êtres qui vivent dans son intérieur, cela tient à un vice moral qu'elle est tenue de corriger sous peine de faillir à sa destination qui est de parfaire l'harmonie en toutes choses. Or, c'est un principe de l'harmonie que toutes les forces sociales vivent dans un libre et juste équilibre, et cet équilibre ne peut exister qu'autant que tous les hommes reçoivent et se fournissent *également* les conditions de leur existence et de leur développement. C'est vers cette égalité de réciprocité que nous tendons. Alors seulement nous pourrons, nous, nations civilisées, nous vanter de posséder l'égalité véritable; jusqu'ici nous n'en avons eu que la fiction.

III. La deuxième qualité, comprise dans celle de la personnalité, et à laquelle se rapporte également un droit positif, est la *liberté*. La liberté caractérise l'homme, comme individu subsistant et agissant pour lui-même.

La notion que nous avons donnée du Droit implique la liberté, parce qu'en fournissant à chaque homme les conditions d'existence et de développement conformément à sa vocation et à sa destination particulière, et en empêchant qu'on ap-

porte des obstacles extérieurs à l'accomplissement de cette destination, le Droit crée à chaque individu une *sphère d'action* qui lui appartient en propre et où il est libre de déployer son activité. Le Droit exige d'ailleurs que chacun travaille dans la mesure de ses forces, d'une manière positive ou négative, à l'accomplissement de l'organisme du droit de tous les êtres, et ce travail individuel ne peut être effectué que par la liberté sociale.

Mais il est manifeste que la liberté n'est pas le seul objet du Droit, puisque l'objet du Droit est la réalisation de la destination individuelle et sociale de l'homme. La liberté n'est pas un *but* en elle-même; elle n'est qu'une *faculté* ou un *moyen* destiné à l'accomplissement d'un autre but. Elle n'est pas non plus purement limitative et négative, elle est aussi et avant tout positive. En d'autres termes, chaque homme, considéré comme une personnalité, comme un sujet de droit, vivant dans des rapports juridiques, doit d'abord obtenir le domaine légal de sa liberté interne et externe, et ce n'est que par la détermination de cette sphère individuelle que la liberté de chacun est aussi limitative de la liberté de tous. Enfin cette sphère individuelle, appartenant ou plutôt étant *également* assurée à tous, de manière que tous puissent se développer *librement*, il s'ensuit que l'égalité se trouve encore au fond de la liberté, ou plutôt que ces deux qualités, toutes opposées qu'elles sont, se supportent et se soutiennent. Pas de liberté avec l'inégalité; pas d'égalité sans la liberté.

Le Droit qui se rapporte à la liberté consiste dans les conditions nécessaires pour la conservation et le développement de cette qualité. Or, la

liberté se montre sous deux aspects principaux : comme *liberté interne* ou de conscience, et comme *liberté externe* ou d'action. La société doit garantir ces deux espèces de liberté.

La liberté intérieure consiste, pour l'homme principalement, dans la liberté de manifester ses idées, ses opinions sur tous les objets quels qu'ils soient. Cette liberté se montre particulièrement dans la faculté de choisir et de professer telle opinion religieuse, scientifique, etc., que la conscience de chacun lui commande. Mais comme l'expression publique des opinions rentre dans la catégorie des actions qui peuvent léser des tiers, en attentant, par exemple, à leur honneur, chacun doit être responsable des erreurs ou des faits qu'il avance à cet égard. Cependant la poursuite de pareils délits doit être laissée à l'arbitre des particuliers, parce que l'honneur est une chose qui dépend de l'appréciation personnelle. L'Etat n'a pas à se mêler des questions personnelles qui regardent les particuliers, et s'il établissait une loi par laquelle la poursuite de ces délits lui serait dévolue d'office, il porterait une grave atteinte à la liberté individuelle.

La seconde espèce de liberté, la liberté d'action, peut encore entraîner plus d'abus. Mais comme les actes d'un homme ne rentrent dans l'appréciation publique que lorsqu'ils ont été accomplis, et comme il faut supposer les hommes probes tant qu'ils n'ont pas commis des actes contraires à la probité, on doit attendre les actes pour réprimer le mauvais usage de la liberté d'action, et il n'est pas permis de prendre des mesures préventives spéciales. On ne peut adopter que des mesures générales de pré-

vention, dont les principales consistent dans l'instruction et dans l'éducation : plus les hommes sont cultivés, instruits, moins il y a à craindre des abus de la liberté d'action ; toutes les autres mesures préventives sont une violation du principe du Droit ; elles se fondent toutes sur ce faux raisonnement, qu'il faut ôter à l'homme et à tout homme sa liberté d'action, parce que quelques-uns en ont fait ou peuvent en faire un abus.

Le régime contraire à la liberté c'est le *despotisme*. Il faut entendre par despotisme, non pas seulement une forme de gouvernement d'après laquelle la direction des affaires de l'Etat est laissée à l'arbitraire d'un seul individu. Le domaine du despotisme est bien plus vaste. Despotique est tout gouvernement qui veut intervenir dans la gestion des affaires qui ne regardent pas le Droit ou la justice, qui s'arroge ainsi le pouvoir de prescrire l'usage que les particuliers doivent faire de leur liberté, et qui se mêle d'intérêts qui ne le regardent pas directement ; qui s'impose enfin comme tuteur là où les hommes sont censés être majeurs et capables de connaître leurs intérêts et de diriger leurs actes vers un but rationnel. Tous les gouvernements qui se font monopoleurs ou centralisateurs prennent une forme despotique. Le gouvernement de l'Etat n'a pour objet que l'exercice du Droit et de la justice ; il ne doit se faire ni prêtre, ni savant, ni artiste, ni industriel. Toutes ces branches doivent être laissées à l'activité des particuliers et des individus qui s'occupent de la religion, de la science, de l'art, de l'industrie, du commerce. C'est dans les temps modernes que ce principe s'est fait jour, et à peine commence-t-il à

être compris. On en a déjà réclamé l'application à plusieurs branches de l'activité sociale, par exemple à l'industrie et au commerce, et ces branches ont fait de grands progrès depuis qu'elles ont été émancipées de la tutelle ou de la direction de l'Etat. Mais il doit en être de même de la religion, des sciences et des arts, et le développement libre de ces branches conduira à des résultats analogues.

IV. La liberté et l'égalité sont les droits primitifs et opposés de la personnalité humaine; elles appartiennent à chaque personne comme sujet de droit, et sont imprescriptibles, inaliénables. La liberté exprime, dans la sphère du droit individuel, le pouvoir d'action et d'expansion, la spontanéité de l'homme; tandis que l'égalité manifeste le pouvoir d'assimilation et de concentration, la totalité : la première est un principe d'individualisation et de différence, la seconde un principe d'unité et de communauté. Mais ces deux principes opposés doivent encore être harmonisés dans un principe supérieur qui les comprenne l'un et l'autre. Ce principe supérieur est l'*association*, qui suppose en effet l'union libre et égalitaire des efforts individuels tendant à réaliser un but commun. L'association, qu'on le remarque bien, suppose à un même degré liberté et égalité; sans liberté pas d'association possible : le maître et l'esclave ne peuvent pas se dire véritablement associés; sans égalité, il peut bien y avoir des forces juxtaposées, il peut même y avoir, jusqu'à un certain point, trêve entre ces forces, mais il n'y a ni paix ni équilibre. A la première occasion, l'harmonie est rompue et la guerre recommence, ce qui est la négation même de l'association.

L'association est fondée sur la sociabilité, troisième qualité comprise dans la qualité générale de la personnalité. Par sociabilité on entend l'aptitude que possède l'homme de s'associer avec ses semblables pour tous les buts rationnels de la vie humaine. Cette qualité est un caractère distinctif de l'homme. Elle est, comme l'égalité, l'expression de l'unité du genre humain; en effet, tous les hommes ayant la même nature, le même but, la même destination, trouvent entre eux de nombreux points de contact et de liaison. En outre, tous les buts de la vie humaine s'enchaînent de manière que chacun demande pour son accomplissement la réalisation des autres. Or, chaque but particulier, par exemple, le perfectionnement d'une science, d'un art, étant trop vaste pour être rempli par un seul homme, il est nécessaire que les hommes s'associent pour exécuter par le concours de leur intelligence et de leur activité des travaux pour lesquels leurs forces isolées n'auraient pas suffi. L'association est ainsi exigée par la nature de l'homme. Il est bien dans la nature de l'animal de vivre isolément, ou du moins de se borner à l'association la plus simple; l'animal ne peut pas concevoir des buts, ni pour lui, ni pour le genre d'êtres auquel il appartient; il est réduit à sa propre individualité; il ne cherche que la satisfaction immédiate des besoins qu'il éprouve. Mais l'homme peut embrasser dans son intelligence, son sentiment et sa volonté, tous les rapports qui existent entre les hommes et entre l'homme et le monde entier. Il peut tout concevoir, il est capable de sympathie pour tout ce qui existe, parce qu'il peut comprendre et sentir l'u-

nion établie entre tous les êtres. C'est à cause de ce caractère sympathique que l'homme est un être sociable, et cette sociabilité peut et doit être appliquée à tous les buts rationnels de la vie humaine.

Le droit qui se rapporte à la sociabilité est le droit d'association; et consiste dans les conditions nécessaires pour l'exercice de cette faculté. Chaque homme peut prétendre à ce que la société, et surtout l'Etat, ne mettent pas d'entraves à la faculté d'association, mais qu'ils la garantissent et la favorisent par tous les moyens possibles, qu'ils lui fournissent enfin les conditions d'existence et de développement.

Il y a deux espèces d'associations, selon que l'association embrasse *toute* la vie des personnes qui y sont engagées ou qu'elle ne concerne que des buts *particuliers* à poursuivre sans que la personnalité y soit engagée pour la vie entière. Ces deux espèces d'association forment deux séries, la première comprenant les *différents buts* de la vie humaine, la seconde comprenant les *différentes personnalités* chargées de les accomplir. A cette dernière espèce d'association se rapportent : l'*association matrimoniale* ou la famille, l'*association communale* ou la ville, l'*association nationale* ou le peuple (*gens*), l'*association partielle de plusieurs peuples* ou la confédération, et enfin l'association de toute l'humanité, l'*association universelle*. — Dans la première espèce il y a à considérer l'*association religieuse*, ou l'association des églises; l'*association scientifique*, comprenant toutes les institutions des sciences ou de l'enseignement; l'*association morale*; l'*association artisti-*

que ; l'association industrielle et *commerciale ; l'association pour le Droit* ou l'association civile et politique appelée *l'Etat.*

Ce n'est pas seulement le Droit et la justice qui exigent que la sociabilité puisse se développer librement ; la *Morale* aussi demande qu'elle soit favorisée par tous les moyens. L'association, en effet, tend à faire prédominer l'intérêt commun, et souvent le désintéressement, sur l'intérêt individuel et l'égoïsme, qui, comme principes d'action, sont réprouvés par la morale. L'association est donc un moyen de rendre les hommes plus moraux, en cultivant en eux les motifs moraux d'action, la sympathie, la bienveillance, qui élèvent l'homme au-dessus de la personnalité égoïste.

La faculté d'association est d'ailleurs un moyen de progrès, et de progrès possible. Elle est le préservatif le plus puissant de ces grandes perturbations qui, dans le passé, ont signalé la marche des sociétés vers une amélioration : par l'association, les réclamations, au lieu d'être réduites au silence ou violemment étouffées, peuvent se faire jour, et mettre l'Etat à même de comprendre qu'il ne s'agit pas de prétentions individuelles, mais de réclamations de toute une classe d'hommes, lesquelles méritent d'être prises en considération.

V. Mais l'homme, étant un être vivant dans le monde sensible *extérieur*, peut encore exiger qu'il y ait pour lui une sphère extérieure qui consacre son individualité, et qui ne devienne accessible aux autres que par son libre consentement. Ensuite la Morale exige que tout ce qui est personnel et qui regarde seulement l'homme en tant qu'individu, soit abandonné à la conscience et à la dis-

position libre de chacun, et que les faits qui ne concernent que la vie intime ne soient pas rendus publics. Mais c'est au Droit d'indiquer les conditions nécessaires pour la mise en pratique et le respect de ces prescriptions de la Morale. Le Droit doit donc assurer à toute personnalité humaine dans le monde extérieur une sphère qui garantisse l'individualité. Cette garantie est donnée par l'*inviolabilité du domicile*. Le droit de l'inviolabilité du domicile n'implique pas seulement l'inviolabilité matérielle, mais aussi le respect et le secret de ce qui se passe dans la vie privée. Il en est de même des relations personnelles entre les individus : concernassent-elles des affaires publiques, elles doivent être assimilées aux actes de la vie intime aussi longtemps qu'elles ne sont pas devenues une cause visible d'effets extérieurs affectant plus ou moins la société. Le secret des lettres est une des consécrations essentielles de ce principe. — Le droit de personnalité s'achève ainsi dans le droit d'inviolabilité qui en est comme le signe visible et extérieur.

Mais nous avons à nous occuper d'un droit naturel plus spécial, et qui, à cause de son importance, demande d'être développé en détail. C'est le droit de propriété.

CHAPITRE V.

Du droit de propriété.

L'univers est organisé de telle sorte que tout y existe ou pour soi-même, étant but pour soi, ou existe pour un autre être, étant un moyen sans avoir un but pour soi-même. Tout ce qui est but pour soi est une *personne;* tout ce qui est pur moyen pour un autre, est une *chose*. Mais comme rien n'existe sans avoir une fin, et comme les choses n'en ont pas en elles-mêmes, leur but se trouve dans les personnes. Les choses servent donc aux personnes de moyens pour leur conservation et leur développement. Telle est la raison de la suprématie des personnes sur les choses, et de la relation établie entre elles comme *buts* et *moyens*.

L'homme, étant but pour lui-même, en d'autres termesune personne, un *être personnel*, a le droit de se servir des choses, des *objets impersonnels* comme de moyens pour la conservation et le développement de sa vie. C'est de la nécessité de cet usage que résulte le droit de propriété.

La question de la propriété est une des plus importantes et des plus compliquées de la théorie sociale. Il est donc nécessaire à cause de cette complication de bien fixer la manière dont cette question doit être traitée, et de montrer l'erreur des

hypothèses par lesquelles elle a été si souvent embrouillée. Remarquons qu'il s'agit de déterminer le droit de propriété et non pas son origine historique. Il est indifférent pour la théorie de la vie sociale de quelle manière la propriété a été introduite dans la vie des peuples : c'est une question d'histoire; l'origine de la propriété ne peut rien préjuger sur le droit. Les manières diverses dont la propriété est née ne constituent pas plus les titres légitimes de propriété, que les *modi acquirendi*, sanctionnés dans le droit positif, ne constituent le titre du droit positif.

Dans notre recherche, nous examinerons, en premier lieu, les différentes hypothèses établies sur la base juridique du droit de propriété; nous exposerons ensuite quelle en est la base véritable, et nous montrerons que cette base est dans le principe développé sur le Droit en général.

§ I.

I. *De l'occupation comme fondement de la propriété.* L'occupation des choses qui n'ont pas de maître a été considérée longtemps comme la seule base légitime de la propriété. *Quod enim nullius est id ratione naturali occupanti conceditur*, dit le Digeste. On croyait que c'était la raison qui avait établi ce principe, et telle a été l'opinion de presque tous les auteurs qui ont écrit sur la propriété. Toutefois beaucoup d'entre eux n'ont pas reconnu l'occupation comme suffisant à elle seule pour conférer à une personne l'usage exclusif d'une chose. Ils ont remarqué avec raison qu'il était né-

cessaire que les autres personnes, qui n'occupaient pas la chose, fussent tenues à reconnaître et à respecter la possession, acquise au moyen de l'occupation. Ils ont eu recours à l'hypothèse d'une convention tacite, par laquelle chacun aurait consenti à renoncer pour sa part à son droit naturel sur toutes choses, à condition que tous reconnaîtraient, comme propriété exclusive, la portion de terre qu'il aurait occupée le premier.

Cette doctrine est fausse dans son principe et sans valeur pratique.

1° A la vérité la propriété foncière doit son origine à l'occupation que les hommes ont faite du sol et des choses matérielles ; mais le fait seul de l'occupation d'une chose ne peut pas constituer le droit de propriété. En réalité cette prime-occupation n'a jamais été respectée. Toujours les hommes, entrés les premiers dans une contrée, ont été forcés de la partager avec de nouveaux venus assez forts pour faire valoir leurs prétentions. Ce serait donc la force, et non la prime-occupation, qui devrait être considérée comme principe et titre de la propriété ; or, la force ne fait pas le droit.

2° L'hypothèse d'une convention primitive, faite entre les hommes, pour se garantir la possession d'une chose occupée, quand même elle serait démontrée par les faits n'expliquerait encore rien. Supposé qu'on pût admettre raisonnablement une telle convention, elle devrait être renouvelée à chaque génération. Un contrat n'est obligatoire que pour les personnes entre lesquelles il est passé ; il ne peut engager des tiers et encore moins des êtres qui ne sont pas nés. Ce serait un affreux outrage à la dignité humaine que de supposer que

les millions d'hommes qui vivent dans la misère, ont volontairement renoncé au droit naturel qu'ils avaient sur les choses.

3° Chaque droit a ses limites; il est limité par les droits analogues de tous les membres d'une société. Mais le fait de l'occupation ne contient aucune restriction. D'après ce principe, un seul individu pourrait devenir le maître de tout un continent, et prétendre à en exclure tout le genre humain. C'est là une prétention que le bon sens n'a jamais admise.

4° L'occupation n'est plus susceptible d'aucune application aujourd'hui. Il n'y a presque plus de choses non occupées. De sorte que si l'occupation était l'unique source de la propriété, il n'y aurait plus moyen d'en acquérir. Car chez les peuples civilisés, c'est l'Etat qui, de nos jours, se considère comme le propriétaire des choses non occupées.

II. *De la loi considérée comme fondement de la propriété.* — L'opinion que la propriété est née de la loi a été admise par un grand nombre de jurisconsultes du dernier siècle. « Comme les hommes, dit Montesquieu, ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. Les premières lois leur acquirent la liberté, les secondes la propriété (1). » Et Bentham : « La propriété et la loi sont unies ensemble et mourront ensemble. Avant les lois, point de propriété; ôtez les lois, toute pro-

(1) *Esprit des lois*, liv. VI, chap. V.

priété cesse (1). » Par la loi, Montesquieu et Bentham entendent tous deux la déclaration d'un pouvoir politique investi de la fonction législative.

Cette théorie n'est pas plus heureuse que la précédente.

1° Si les décrets de la puissance législative constituent seuls la propriété, on ne peut plus distinguer entre l'organisation juste et l'organisation injuste de la propriété; car alors toutes les lois dans tous les pays imprimeraient à la propriété le même caractère légal, ou plutôt légitime. Il n'y aurait pas de différence entre la manière dont la propriété est réglée par le code Napoléon et les décrets du tzar de Russie. L'arbitraire devrait être considéré comme la raison dernière du droit.

2° Le droit est donné par la nature même de l'homme, il est indépendant de la loi. Le droit de propriété ne saurait donc dériver de la loi; la loi n'en peut être la source. A la vérité ce droit a besoin de garantie, cette garantie ne peut venir que d'un acte qui impose l'obligation du respect à tous les membres de la société, et ce caractère obligatoire se trouve dans une *loi*. Mais autre chose est de reconnaître et de garantir, autre chose de constituer un droit. Le droit de propriété est supérieur et antérieur à la loi; ce n'est donc pas elle qui peut lui servir de fondement et de principe.

III. *Du travail comme fondement de la propriété.* — Dans ces derniers temps on a abandonné presque totalement la théorie de l'occupation et

---

(1) *Traité de législation*, t. II, p. 33.

celle de la loi ; on a cru avoir trouvé le titre du droit de propriété dans le travail qu'une personne a dépensé à une chose, et par laquelle elle lui a imprimé, pour ainsi dire, le cachet de sa personnalité, en la transformant, en l'utilisant pour ses besoins. Suivant les auteurs qui défendent cette doctrine, la non-reconnaissance ou la lésion d'une chose ainsi transformée indiquerait un mépris du droit que chacun possède de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits des tiers ; ce serait méconnaître la personne dans son œuvre, exécutée sans préjudice pour les autres.

Cette doctrine se recommande par ce motif, qu'au lieu de faire dépendre le droit de propriété d'un fait brutal ou de l'arbitraire, elle le fonde au contraire sur un fait constant et permanent, l'activité de l'homme. Néanmoins elle n'indique pas encore la véritable raison de la propriété.

1° Cette théorie suppose un temps où les choses n'étaient pas occupées. En effet, une condition première du mode d'acquérir est que la chose qu'on transforme n'appartienne pas à un maître. Mais c'est là que se trouve la question de la propriété. Le propriétaire seul a le droit de transformer une chose selon ses besoins. La transformation ne crée pas la propriété, elle la présuppose.

2° Alors même qu'en s'emparant d'une matière pour la transformer, on ne ferait de tort à personne, on ne peut pas admettre que tout ce que l'homme est capable de transformer devienne justement sa propriété. Soit un terrain qu'un seul homme suffit à cultiver, mais produisant des fruits dont trois hommes peuvent vivre, et soit une agrégation d'hommes dans la proportion d'un à trois

dans tout un pays ; serait-il juste que la troisième partie des membres de la société, en se prévalant du travail et de l'industrie, pût prétendre posséder seule en propre tous les terrains et toutes les industries, et faire dépendre la vie des deux autres de sa bonne volonté? Assurément non. Le droit de propriété implique toujours une juste limitation de la propriété d'après le nombre et les besoins de ceux qui sont destinés par la nature à vivre sur un terrain. Or, cette limitation ne se laisse pas reconnaître par la théorie du travail; ce fait ne peut donc pas constituer le titre du droit de propriété.

Toutes les théories précédentes ont un défaut commun. Elles ne regardent pas la propriété comme un droit naturel, résultant immédiatement de la nature de l'homme, mais comme un droit dérivé et hypothétique existant seulement dans la supposition de certains actes de l'homme ou de la société humaine. Il faut aller plus au fond de la question et voir si la base de la propriété ne se trouve pas par hasard dans la nature même de l'homme.

§ II.

Il y a une distinction importante à établir d'abord entre la propriété de droit et le droit de propriété, quoique les auteurs l'observent très-peu et qu'ils ne le fassent pas même. On peut dire jusqu'à un certain point que l'oubli de cette distinction a jeté une grande obscurité sur la question de la propriété, question simple qui se débrouille facilement à la lumière de la métaphysique.

En général *propriété* est ce qui est inhérent

comme qualité à une chose, et ces qualités peuvent être physiques ou intellectuelles. C'est ainsi qu'on dit qu'un objet a telle ou telle propriété. Mais cette notion est trop large pour le Droit. En Droit, on n'appelle propriété qu'*une chose ayant des qualités qui la rendent propre à satisfaire directement ou indirectement quelques-uns des besoins de l'homme*. En d'autres termes, propriété est la chose dont l'usage est un moyen ou une condition de conservation et de développement de la vie humaine. Telle est la *propriété de droit* ou *propriété juridique* qu'il faut distinguer encore de toute autre espèce de propriété.

Ainsi les connaissances qu'un homme peut avoir acquises constituent une propriété, mais qui n'est qu'*intellectuelle*, et qui comme telle n'entre pas dans le domaine du Droit. Seulement quand ces connaissances ont été manifestées, publiées d'une manière quelconque, et qu'elles entrent dans le domaine public, elles deviennent un moyen de développement pour la vie sociale, et la justice exige qu'on règle les effets de cette propriété.

Ainsi encore l'estime, l'honneur, l'amour même sont une propriété qu'on peut appeler *morale*. Mais les atteintes portées à cette espèce de propriété ne sont pas punies, et ne doivent pas être punies par la société tant qu'il n'en résulte pas d'effets extérieurs susceptibles d'être constatés. La seule obligation de la société à l'égard de ces propriétés est d'en garantir l'inviolabilité et le respect extérieurs.

Mais le caractère essentiel qui distingue la propriété juridique des deux autres, c'est qu'elle porte un caractère tout *extérieur* ; en effet, les condi-

tions du développement qu'elle concerne peuvent être déterminées et reconnues, sans qu'on se transporte sur le terrain de la Morale. Les autres propriétés au contraire sont tout intérieures. Elles peuvent exister sans produire des effets externes. Un homme peut avoir acquis un grand nombre de connaissances, posséder des secrets qui sont sa propriété sans les manifester. Mais c'est par cette raison que la société, tant qu'elles n'ont pas été *extériorisées* pour ainsi dire, ne peut pas leur donner la garantie qu'elle assure toujours à la propriété juridique.

Cela posé, nous pouvons aborder maintenant la question de la distinction entre la propriété de droit et le droit de propriété.

Et d'abord qu'est-ce que le droit de propriété ?

Le Droit, avons-nous dit, est l'ensemble des conditions nécessaires pour le développement physique et intellectuel de l'homme, en tant que ces conditions sont dépendantes de la volonté humaine. Mais de ce qu'on vient de dire sur la notion de la propriété, il s'ensuivrait que cette notion est au fond la même que celle du Droit; en effet, la propriété consiste aussi dans les moyens propres à satisfaire les besoins fondés dans la nature de l'homme, besoins provoqués par la nécessité de son développement physique et intellectuel; cependant, malgré ce point d'identité, il y a une différence essentielle entre ces deux notions. — D'abord le Droit exprime seulement le rapport tout général entre l'homme et les moyens nécessaires à son existence et à son développement. La propriété au contraire exprime la *réalisation* de ce rapport, la conjonction *réelle* des choses avec la personnalité hu-

maine, de manière que celle-ci peut s'en servir immédiatement. On peut avoir des droits à des choses sans que ces droits soient réalisés, sans posséder *actuellement* ces choses pour les approprier aux besoins sur lesquels les droits se fondent. Ainsi la notion du Droit est plus générale que celle de la propriété ; mais il est vrai, il est évident que la propriété est une expression, un résultat du Droit. Elle est, à parler rigoureusement, la réalisation du Droit pour une personne particulière, ou mieux encore *la réalisation du droit propre de chacun.* Ce qui est dû à chacun pour son existence et son développement, ce qui est dû à chaque homme pris individuellement constitue *son droit*, sa propriété. La définition exacte de la propriété juridique est donc celle-ci : *La propriété est la réalisation de l'ensemble des moyens et conditions nécessaires pour le développement, soit physique, soit intellectuel de chaque individu, dans la quantité et la qualité conforme à ses besoins.*

D'après cette définition on voit que la propriété n'est pas seulement fondée en Droit, mais sur le Droit même; elle en est une application particulière à la sphère individuelle de chaque personne. La propriété a donc avec le Droit le même fondement ; elle est basée sur les besoins de l'homme, tels qu'ils résultent des différents buts rationnels qu'il poursuit par son développement. Chaque homme, quelle que soit sa vocation ou le but qu'il poursuit, religieux, scientifique ou industriel, doit avoir une propriété proportionnée à ses besoins, et ces besoins résultent d'un côté de sa nature humaine en général, et d'un autre côté de la vocation particulière qu'il a embrassée. La propriété est

donc pour chaque homme une condition de sa vie et de son développement; et autant il est vrai que l'homme doit se développer dans toutes ses facultés, autant il est juste que tout homme possède une propriété proportionnée à ses besoins. Il n'y a pas d'autre base, d'autre raison pour la propriété. Mais la répartition des moyens d'existence et de développement peut être plus ou moins conforme au Droit, c'est-à-dire plus ou moins proportionnée aux besoins de chaque homme, et les modes dont la propriété est acquise peuvent être très-différents, et même contraires aux principes de la justice naturelle. Il s'agit donc de fonder la propriété sur le Droit, et c'est en cela que consiste le *droit de propriété*.

Comme la propriété est le droit réalisé de chacun, le *droit de propriété* exprime évidemment un droit pour la réalisation d'un droit, c'est-à-dire que le droit de propriété renferme et implique les conditions sous lesquelles une personne peut prétendre à ce qu'une propriété lui soit assurée dans la mesure de ses besoins. Le droit de propriété renferme donc les conditions et moyens pour l'obtention, le maintien et l'usage de la propriété, et contient en même temps les actions judiciaires, données à la personne compétente, soit pour l'obtention, soit pour la récupération ou la revendication, soit pour l'emploi de la propriété. Le droit de propriété renferme donc un *double droit*. C'est pour ainsi dire le droit à la seconde puissance; en effet il a été démontré que la propriété exprime déjà un droit, le droit propre de chacun; le droit de propriété est donc le droit à un droit, c'est-à-dire un droit à l'obtention, la protection et l'emploi de ce droit propre qui constitue

la propriété. Nous avions donc raison de dire que la distinction entre la propriété juridique et le droit de propriété est essentielle et importante pour l'application.

Comme la propriété n'est pas seulement basée sur le droit, mais exprime le droit même en tant qu'il est réalisé pour une personne particulière, la propriété participe nécessairement à tous les caractères du droit. Elle a le même fondement que le droit et le même but. La propriété est donc fondée dans la nature de l'homme, dans ses besoins physiques et intellectuels, et son but est de procurer à chacun tout ce qui lui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins rationnels. Il n'y a pas d'autre raison et d'autre but pour l'existence de la propriété. Et comme cette raison est commune à tous les hommes, il doit y avoir une propriété pour tous les hommes indistinctement.

Les limites du droit propre sont aussi les limites de la propriété, et comme le droit propre de chacun se borne à l'ensemble des conditions nécessaires à son développement physique et intellectuel, chacun, d'après le principe de la justice, ne peut prétendre qu'à une propriété suffisante pour les besoins qui résultent de la nécessité de son développement. Le titre de propriété est ainsi constitué pour chacun par ses besoins; lorsque ces besoins sont satisfaits, et en tant qu'ils sont satisfaits, le titre s'éteint en droit naturel : il n'y a pas d'autre raison pour la propriété que la variété des besoins de la nature humaine. La propriété résulte immédiatement de la nature de l'homme. Ce ne sont pas des actes particuliers comme l'occupation, la loi ou le travail qui constituent le titre de la propriété,

il suffit d'être homme pour avoir droit à une propriété.

Il y a donc une propriété *individuelle* pour chaque homme. Abolir la propriété dans son principe, c'est détruire un élément essentiel de la personnalité et absorber l'homme dans une sorte de panthéisme social. Mais afin que la société puisse fournir les conditions et garantir à chacun les moyens extérieurs de son existence et de son développement, il faut qu'elle puisse disposer d'un *fonds social* ou d'une propriété commune dont l'organisation et l'emploi doivent être déterminés par l'économie politique.

Le droit de propriété est au-dessus et indépendant de la volonté des hommes. Cependant il faut que les hommes se réunissent et conviennent entre eux pour se garantir réciproquement ce droit. La *garantie* de la propriété, mais non le *droit* de propriété dérive ainsi d'une convention ou d'un acte de la société. C'est aussi à la société qu'appartient le droit d'organiser et de régler la propriété entre tous ses membres. La société ne crée pas le droit de propriété, et par conséquent elle n'a pas le droit de détruire la propriété; mais elle doit régler son application et son organisation, et comme la nature de toute société comporte que le droit de chacun est limité par le droit de tous, la société ne peut pas reconnaître le droit de propriété comme un droit illimité; elle a le droit non pas de détruire la propriété, mais de la circonscrire dans de justes limites.

On a établi, dans l'usage ordinaire, une distinction entre la nue propriété et l'usage ou l'usufruit, c'est-à-dire qu'on considère comme légitime qu'une

personne possède la chose seulement, et qu'une autre personne ait la jouissance de cette chose ou son utilité. C'est même là-dessus qu'on se fonde pour établir la justice du fermage et de l'intérêt. Cette distinction repose sur une erreur. Une chose dont on ne fait pas usage ne peut pas entrer dans le domaine du droit; car le droit est essentiellement fondé sur l'utilité, sur la satisfaction nécessaire et effective des besoins intellectuels et physiques de l'homme. Les choses, la pure matière est indifférente dans le droit; ce n'est que l'utilité, l'usage qu'on en fait qui forme l'élément de la propriété. La nu-propriété ne saurait donc être séparée de l'usufruit; dès que, par des motifs quelconques, un homme cesse d'appliquer une chose à la satisfaction de ses besoins, il doit cesser d'en être le propriétaire.

Il en est de même de la possession qu'on considère habituellement comme le fait préliminaire, indispensable de la propriété. La possession ne doit pas être considérée comme un droit distinct de la propriété et antérieur à elle, mais bien comme un droit dérivé du droit de propriété, comme un droit particulier contenu dans ce droit général. Le rapport entre la propriété et la possession est celui-ci · pour qu'il y ait possession, il faut que le titre de la propriété ait été constaté. Quand un propriétaire a prouvé son titre, il peut réclamer la possession. Loin de constituer ou de précéder le droit de propriété, la possession en dérive; elle en est pour ainsi dire la matérialisation. Tant que le droit de propriété existe seul, il est incomplet; la possession l'achève. Constituée par la nécessité de satisfaire les besoins de la vie, la propriété ne pourrait avoir son effet sans la possession qui met les moyens de

satisfaire ces besoins dans le pouvoir réel de l'homme.

Mais nous nous empressons de le déclarer, il ne s'agit point ici de la propriété telle qu'elle est formulée par les jurisconsultes, c'est-à-dire de ce droit souverain, absolu, d'envahir à son gré la terre et toutes les conditions extérieures de la vie. Cette propriété n'a point de fondement dans la nature humaine, ou plutôt elle est la première forme qu'a prise la propriété, forme qui disparaîtra aussitôt que les vrais principes sur lesquels repose la propriété brilleront dans les esprits. La propriété des juristes, appelée aussi domaine de propriété, repose sur ce principe vrai qu'une personne doit avoir la disposition libre et exclusive des choses qu'elle a acquises par un titre de droit; c'est la consécration du principe même de l'individualité, qui ne doit jamais périr et que la société doit respecter dans toutes ses manifestations. Mais les juristes, ne préjugeant rien sur le titre du droit de propriété, admettant que la propriété s'acquiert par la possession seule et ne se perd pas par le non-usage, sont tombés dans ce dédale d'erreurs qui ont fait de la théorie de la propriété la plus absurde et la plus embrouillée de toutes les sciences morales et politiques. Dans cette théorie, l'individualité seule est reconnue; le côté social est complétement oublié. De là ces sophismes contre lesquels s'élèvent avec tant d'acharnement les partisans de la communauté des biens.

Au contraire du droit domanial de la propriété, le système de la communauté des biens détruit la racine de l'individualité. C'est de là que dérivent tous les défauts qu'on a reprochés à ce système, dé-

faits sur lesquels nous n'avons pas à nous étendre ici.

Quand on examine le développement de l'Humanité, on reconnaît que la vie sociale n'a jamais complétement suivi l'un ou l'autre de ces systèmes. Elle n'a pas admis le premier dans toute sa rigueur, elle a dû établir dans l'intérêt collectif un grand nombre de restrictions concernant la faculté de disposer individuellement de la propriété, et ces restrictions sont même allées en augmentant à mesure que les rapports et les contacts entre tous les membres de la société sont devenus plus intimes et plus nombreux. Elle n'a pas consacré le système de la communauté des biens parce qu'elle ne devait pas anéantir l'individualité, source principale de toute activité, et à l'origine des sociétés, centre d'où partent tous les rayons du développement social. L'instinct de l'homme a ainsi oscillé entre ces deux formes, cherchant pour ainsi dire une troisième forme qui concilie les deux autres. Cela prouve que dans le progrès ultérieur de la société les individualités sont appelées à constituer une unité supérieure, à faire converger les rayons de leur activité vers un centre commun, et à en recevoir une impulsion nouvelle sans faire cependant le sacrifice de leur personnalité. Dans ce système d'organisation, la propriété ne sera plus un droit *réel*, comme dans le système de la propriété domaniale, ni un droit *nul* comme dans le système de la propriété commune, ce sera un droit *personnel*, le droit *réalisé* de chaque *personne*.

Si l'humanité dans ses efforts vers l'organisation définitive de la propriété oscille entre ces deux extrêmes, le domaine de propriété et la commu-

nauté des biens, c'est qu'il y a dans ces deux systèmes quelque chose de l'essence du véritable système de l'organisation. Dans le système vrai, ces deux systèmes se retrouvent. Nous reconnaissons ici encore les deux catégories opposées que nous découvrons au fond de toute manifestation humaine : le domaine de propriété représente assez bien la spontanéité; la communauté, la totalité; tous deux sont destinés à disparaître dans une synthèse supérieure qui aura certainement le caractère harmonique dont l'Humanité est la vivante traduction.

CHAPITRE VI.

De la société, de sa nature, de son origine et de son but.

L'existence des droits absolus ne dépend d'aucun acte de volonté, ni de l'individu qui les possède, ni de la société qui les fournit; ils résultent immédiatement de la nature de l'homme. Mais il n'en est pas ainsi de tous les droits. Les rapports dans lesquels l'homme vit avec ses semblables nécessitent, comme nous l'avons vu, un échange continuel des produits de l'activité intellectuelle et physique de l'homme, des offres et des acceptations constantes de services nécessaires pour les buts que les divers membres de la société poursuivent dans leur vie. Comme la qualité qui caractérise les hommes, en tant qu'êtres *individuels*, est la *liberté*, et comme cette qualité, inhérente à la personnalité, doit être conservée et respectée dans les rapports sociaux, chacun vis-à-vis d'un autre est libre, et, pour être obligé envers lui à des actions positives ou à des omissions non comprises dans les justes limites de la liberté individuelle, il faut de sa part un acte spécial renfermant la déclaration libre de sa volonté. Cette déclaration de deux ou plusieurs personnes de vouloir entrer sur un objet déterminé dans un rapport obligatoire, est ce qu'on appelle un *contrat* ou une convention.

Tous les rapports sociaux, établissant un lien plus ou moins permanent entre plusieurs individus, d'abord isolés, sont le produit d'un contrat, mode de liaison plus ou moins durable entre des êtres libres et égaux.

Le rapport juridique, établi entre plusieurs personnes, peut être de différentes sortes; il est ou *transitoire* dans son objet ou *permanent*. Dans le premier cas, il existe ce qu'on appelle *contrat* ou *convention;* dans le second cas, il y a *société* proprement dite.

Nous ne nous occuperons du contrat que pour signaler ce qui le distingue du Droit. Cette distinction est importante; c'est parce qu'on l'a négligée, que la théorie de la vie sociale est restée si longtemps incomplète.

Dans les législations, qui se fondent sur le principe négatif de la liberté individuelle, la constitution, la modification et le transport d'un droit sont considérés comme dépendants de la volonté des individus et comme pouvant être le résultat d'un contrat, cependant le droit ne se fonde pas sur la volonté changeante et souvent déraisonnable des individus; on ne peut donc pas admettre le contrat comme raison constitutive d'un droit. Le droit qui est l'objet du contrat existe antérieurement; la convention est seulement la *forme* par laquelle le droit est reconnu et précisé entre plusieurs personnes. Le droit a un caractère extérieur; il est fondé sur la nature des hommes, il a sa base dans les besoins qui résultent de leur développement physique et intellectuel. C'est à la raison à découvrir le droit en recherchant les conditions de ce développement, et à la volonté à le mettre à

exécution; mais la volonté et la raison peuvent se tromper, et en effet le droit a été souvent méconnu par les hommes dans leurs rapports sociaux. Néanmoins le droit reste éternel comme la nature humaine, et, mieux compris, il triomphe à la fin sur tous les contrats, sur toutes les conventions qui s'opposent à sa réalisation. Le contrat, comme tel, ne peut donc pas être la source ou le principe d'un droit. Les personnes contractantes doivent, au contraire, examiner d'abord individuellement et en commun ce qui est droit ou juste, et les résultats de cet examen commun sont ensuite consignés dans la forme du contrat. Le droit est le *fond*, tandis que le contrat est la *forme* par laquelle le droit est exprimé comme convenant aux personnes contractantes. Le droit est ainsi antérieur au contrat; la convention ne crée pas le droit, elle détermine seulement une modification dans un droit qui existait déjà pour l'une ou l'autre des deux parties.

Les lois positives, quand on les examine d'après leurs véritables principes, exigent implicitement cette antériorité d'existence du droit par rapport au contrat. Ces lois n'admettent pas qu'on passe des contrats sur des droits d'autrui; elles exceptent aussi beaucoup de droits de la possibilité d'être changés ou transportés par des contrats. En réalité, la convention n'exprime que l'établissement d'un rapport personnel obligatoire sur un droit plus ou moins général; elle est la spécialisation et l'application d'un droit général à des personnes déterminées. Il résulte de là qu'un contrat ne doit jamais être en opposition avec un droit général, avec les droits qui, avec raison, ont été

appelés primitifs ou absolus. Ce point est important dans la théorie de la vie sociale ; lui seul peut décider la question de savoir si le contrat social, dans le cas où l'on admet son existence, doit être considéré comme la source des droits publics et politiques.

Passons au droit de société proprement dit.

La société est le produit de la faculté naturelle d'association, départie aux hommes, pour qu'ils se servent réciproquement d'aide et de complément dans leur vie finie et individuelle. L'homme, en acquérant seul parmi les êtres vivants du monde la conscience des grands progrès qu'il peut accomplir, malgré l'imperfection de sa nature, sent aussi le plus vivement que, pour vivre et se développer, il lui faut le concours constant de ses semblables. La faculté et le désir de sociabilité existent donc dans tout homme.

En général, la société est l'union d'un plus ou moins grand nombre de personnes qui se sont engagées librement à poursuivre, par leurs efforts réunis, un but commun. La société ne peut donc pas exister sans but, et c'est l'*identité* du but qui donne à la société cette unité qui fait considérer tous les membres comme une seule personne appelée morale, collective ou juridique, pour la distinguer de la personne physique, individuelle. Or, comme c'est le but commun, poursuivi par une société, qui lui donne son caractère particulier, et comme le choix de l'un ou de l'autre des buts fondés dans la nature humaine est un acte de liberté morale, toute société, loin d'être d'une nature purement juridique, est avant tout une institution de morale.

C'est donc une erreur de croire que la formation d'une société est un acte civil qui doit se faire à la faveur de la loi ou de l'Etat. Le droit ou la loi joue un rôle secondaire partout où il s'agit de la poursuite individuelle ou sociale des buts rationnels; l'Etat doit seulement fournir les conditions extérieures pour faciliter la formation des sociétés et pour les aider dans leurs œuvres. *Toute société tire donc le droit de son existence du but qu'elle se propose.* Une société poursuivant un but rationnel quelconque de la vie humaine n'existe pas par concession de l'Etat, mais de *droit naturel;* elle se fonde sur l'exercice de deux facultés humaines, la raison et la liberté, auxquelles l'Etat est tenu seulement de fournir les conditions d'existence et de développement. L'erreur de l'opinion contraire vient de la confusion vulgaire du Droit et de la Morale, confusion dangereuse pour toute espèce de liberté et que nous avons pris soin d'éviter jusqu'ici.

Comme le caractère distinctif d'une société réside dans le but particulier qu'elle poursuit, il y a autant d'espèces de sociétés qu'il y a de buts principaux pour l'homme et pour la vie humaine. On a vu précédemment que ces buts généraux sont la Religion, la Morale, la Science, l'Art, l'Industrie, le Commerce et le Droit. Toutes les sociétés sont donc ou religieuses, ou morales, ou scientifiques, etc. Mais nous avons vu également qu'il y a une deuxième série de sociétés principales, celles qui embrassent à des degrés différents la personnalité entière des membres associés; telles sont la société de famille, de commune, de nation, qui jusqu'à présent est le dernier degré d'association, mais qui

dans l'avenir sera certainement franchi par la confédération des peuples et même de toute l'Humanité. Les sociétés de personnalités sont des foyers qui concentrent dans une sphère plus ou moins étendue tout ce qui est humain, qui réunissent toutes les facultés, toutes les affections, tous les buts de la nature humaine. A cet égard, elles sont en même temps une institution religieuse, morale, juridique, etc.

Mais une question importante, c'est celle de savoir quelle est l'origine de la société en général, et quelles sont les lois qui président à son développement, question à laquelle se rattache celle de son but et de sa nature.

La société est l'œuvre de plusieurs puissances réunies. Formée d'abord par l'instinct naturel de sociabilité dont l'homme a été doué par Dieu, elle s'est conservée, organisée et perfectionnée par toutes les forces et les facultés de l'âme et de l'intelligence, et selon la part plus ou moins importante que chacune d'elles a prise au développement social. Ce développement s'est opéré, et s'opère encore, conformément à des lois providentielles et générales qui président, sous des formes et à des degrés différents, à l'évolution de tous les êtres de l'univers. De même que dans l'organisme du corps, les fonctions inférieures prédominent d'abord au commencement de la vie d'un être, de même l'ordre moral et social a été d'abord régi par les facultés inférieures, par les instincts, par les passions et par les conceptions égarées de l'intelligence. Mais comme d'une part la raison est la faculté la plus élevée de l'esprit, comme c'est à l'aide de la raison que l'homme parvient à comprendre les

rapports généraux, les principes des choses et l'élève jusqu'au principe premier, jusqu'à l'Etre suprême ; comme d'autre part la liberté est l'état le plus parfait de la volonté, la vie des hommes devient plus libre et plus rationnelle à mesure que la société avance dans son développement. De sorte que toute l'histoire est, à vrai dire, l'éducation du genre humain pour la raison, pour la liberté, et pour une organisation rationnelle de la vie sociale, adaptée à tous les éléments essentiels de la nature humaine et aux lois de la Nature, avec laquelle l'homme soutient des rapports intimes et nombreux. Quant aux lois qui président au développement social, elles portent en général le caractère de liberté essentiellement inhérent à tout ce qui est humain, et elles se distinguent par là des lois fatales auxquelles sont soumis tous les êtres organiques dépourvus de la faculté de la raison. Toute comparaison qui méconnait cette différence est fausse, quelque ingénieuses que puissent d'ailleurs paraître les analogies qu'on peut découvrir entre ces deux ordres de choses.

Cependant la loi de liberté trouve dans la vie humaine et sociale une application différente selon les deux facultés fondamentales de l'homme, le sentiment et l'intelligence, qui sont les deux sources d'impulsion pour la volonté, faculté d'action et d'exécution. Le sentiment, bien qu'empreint du caractère général de la liberté, est cependant moins libre que l'intelligence, et il a besoin d'en subir assez longtemps l'influence pour échapper à ses habitudes, et pour recevoir une direction conforme aux idées de la raison. Le sentiment est plutôt une faculté de réception et d'assimilation qu'une fa-

culté de production et d'invention, telle qu'est l'intelligence ; il remplit aussi dans la vie humaine et sociale une fonction différente, il est destiné à s'assimiler successivement et à transformer ensuite, par l'habitude, dans la substance de l'esprit, les idées nouvelles, formées ou conçues par l'intelligence. Le sentiment est de sa nature stationnaire, il répugne à se détacher des objets qui lui sont devenus familiers, et même après que l'intelligence a déjà compris que certaines choses ou certaines institutions sont mauvaises, le sentiment ne se réforme que lentement sous la surveillance et la direction incessantes de la raison. Par là le sentiment devient l'élément *conservateur* de la vie humaine, tandis que l'intelligence est un élément innovateur et *progressif*. Or, comme il y a dans la nature de l'homme, telle qu'elle se manifeste dans l'individu et dans la société, un fond de sentiments innés ou d'affections primitives, par exemple le sentiment d'amour, de parenté, d'amour-propre, la vie sociale se trouve sous l'influence de ces sentiments qui ne se modifient qu'avec une extrême lenteur et sans jamais se perdre entièrement. Dans l'enfance des sociétés, la réflexion, au lieu de diriger ces affections, est employée à leur service, et invente le système d'organisation sociale le plus propre à les satisfaire. Mais dans ce service même, la réflexion se fortifie et devient peu à peu assez énergique pour lutter comme un second pouvoir contre la puissance des affections et des passions. Dès lors l'esprit acquiert une plus grande liberté, qu'il emploie à modifier l'organisation sociale, d'après les principes de bien et de justice générale conçue par la raison, et si d'abord la lutte est iné-

gale, et parait se terminer par le triomphe de l'ancien principe, bientôt cependant le nouvel esprit de liberté qui s'est communiqué, comme un nouveau germe au corps social, apparaît plus puissant souvent sous d'autres formes, mais poursuivant le même but, la suprématie de la raison et de la liberté comme forces principales dans l'organisation de la vie humaine.

L'élément conservateur est représenté par tout ce qui dépend du sentiment. Ce sont les mœurs, les habitudes, contractées par un peuple, et entrées ainsi profondément dans toute sa manière de sentir, qui forment en quelque sorte la masse inerte sur laquelle doit opérer le levier de l'intelligence. Mais c'est méconnaître ou renier l'histoire que de penser, comme le fait certaine école, que les mœurs se forment d'elles-mêmes ou qu'elles sont produites par un instinct indéfinissable, et qu'elles se réforment d'après des lois incompréhensibles. Ces mœurs tiennent en grande partie aux opinions, aux préjugés répandus à une certaine époque sur la vie, sur les relations de l'homme avec l'univers, avec ses semblables et avec Dieu. Des idées erronées sur ces relations n'ont pas manqué dans tous les temps de fausser les mœurs, de les rendre atroces et indignes de la nature de l'homme. Mais comme les mœurs dépendent ainsi principalement de l'opinion et des idées d'une époque, la réflexion et la raison peuvent aussi les corriger en en purifiant la source. A la vérité, la réforme des mœurs avance d'un pas lent, et se montre toujours en arrière du développement des idées; elle est cependant un fait incontestable, qui s'accomplit d'après des lois, analogues à celles qui régissent le développe-

ment intellectuel de l'homme; l'un est l'effet certain, quoique éloigné de l'autre. Si les lois politiques et sociales, établies à une époque, portent toujours plus ou moins l'empreinte des mœurs qui sont dominantes, d'un autre côté, ces lois, quand elles sont conçues d'après des principes généraux, et d'après des idées nouvelles, plus conformes à la justice, ne manquent jamais de modifier les mœurs d'une nation. L'influence des mœurs sur les lois et des lois sur les mœurs est donc réciproque.

L'élément rationnel et progressif a gagné continuellement du terrain dans le domaine des institutions sociales. A la vérité, le principe de conservation est encore le plus fort aujourd'hui; cependant la société se dégage peu à peu des anciennes entraves qui s'opposaient à sa marche naturelle, et elle s'abandonne au développement du principe nouveau avec d'autant plus de confiance et de sûreté qu'une force nouvelle, l'*association* est venue rallier et régler les efforts faits dans la voie du perfectionnement social.

Au problème de l'origine de la société se rattache naturellement cette question : En quoi consiste le but général de la société ? La question du but social a été traitée jusqu'à présent avec peu de profondeur, et même sans ce discernement logique dont les publicistes font preuve dans les autres matières. Tous font même complétement abstraction de ces recherches, comme si la société était une institution abandonnée au hasard, et à laquelle la raison ne saurait découvrir aucun but régulier. On conçoit que ceux qui professent des opinions fatalistes et qui font dépendre le sort des peuples de lois indépendantes de la volonté hu-

maine ne s'engagent pas dans une pareille spéculation oiseuse pour eux ; mais il faut s'étonner que ceux qui ont confiance dans la raison et dans la liberté, et qui s'occupent de réformes sociales, n'aient pas compris que la recherche du but social n'est pas moins nécessaire pour établir une bonne organisation de la société que l'est pour un artiste la conception du plan qu'il veut exécuter dans une œuvre d'art.

On remarquera d'abord que la question du but social est plus vaste que celle du but de l'Etat, et que l'une ne doit pas être confondue avec l'autre. Cette confusion est pourtant assez commune ; elle a conduit ceux qui ne l'ont pas faite à des contradictions, et a soulevé des difficultés qui auraient été facilement évitées par une distinction logique entre des choses tout à fait différentes. Ainsi un grand nombre de publicistes, tout en donnant à l'Etat la mission de veiller seulement à l'ordre et au maintien du Droit, aux conditions de la libre coexistence des citoyens, n'ont pas reculé devant l'inconséquence de comprendre dans la sphère de son activité la poursuite de buts tout différents, par exemple la religion et l'instruction, et même l'industrie et le commerce, et il est résulté de cette confusion que les intérêts les plus élevés de l'homme, tels que la religion et l'instruction, ne figuraient dans l'ordre social, d'après ces publicistes, que sous la catégorie de la police, comme mesures de la sûreté publique. Cette erreur vient de ce qu'on substituait l'Etat avec son but spécial et restreint à la société tout entière avec ses buts plus vastes et d'un ordre tout différent.

La société, comme agrégation d'hommes, ne peut avoir d'autre but que celui qui est fondé dans la nature humaine en général. Or, nous avons vu que l'homme est par sa nature destiné à se développer, successivement et de plus en plus harmoniquement, dans toutes ses facultés intérieures et dans les rapports toujours mieux compris avec ses semblables, avec la Nature et avec l'Etre suprême. Pour atteindre ce but, il doit le diviser dans les principaux buts particuliers, et créer pour chacun d'eux une sphère d'activité réunissant dans un centre d'association tous ceux qui en font la vocation de leur vie. C'est ainsi que la société humaine doit se diviser et s'organiser en société politique, religieuse, scientifique, industrielle, et poursuivre dans des domaines différents et dans des organismes particuliers les buts généraux de l'homme et de l'Humanité. Le but de la société ne diffère donc de celui de l'homme qu'en ce qu'il se réalise sur une plus vaste échelle et en plus grande perfection par les hommes réunis.

On a souvent dit que le but de la société consistait dans le bien ou le bonheur général, dans l'utilité commune ou dans l'intérêt de tous. Ces définitions, outre qu'elles sont trop vagues, ont le malheur de toutes les notions abstraites, celui de se prêter aux interprétations les plus diverses, et de conduire dans l'application aux conséquences les plus funestes pour la liberté et la moralité des hommes. Le vrai bien, le véritable bonheur réside pour tous dans le développement de leur nature humaine, dans la variété et l'harmonie de toutes les facultés qui y sont contenues. C'est ce dévelop-

pement qui est l'intérêt général, parce que le progrès de l'individu influe sur le perfectionnement social comme à son tour celui-ci entraîne le perfectionnement de l'individu.

Enfin une question non moins importante que les précédentes est celle de savoir en quoi consiste le meilleur mode à adopter pour la réalisation du but de l'homme et de la société. Deux systèmes opposés se disputent la mission de diriger la vie sociale.

Le plus ancien, celui qui, avec quelques variantes, a été jusqu'à présent généralement prédominant, est le système qui se fonde plus ou moins sur la *contrainte* physique ou morale exercée par les différentes autorités sociales. Ce système n'a pas été adopté seulement dans l'ordre civil et politique, mais il a été même employé dans l'ordre religieux, moral et intellectuel. Il est le plus vicieux, parce qu'il est le plus contraire à la nature morale de l'homme, et qu'il a sans cesse arrêté le développement social. Examinez en effet l'histoire des institutions civiles, politiques ou religieuses, partout vous trouverez que le progrès, opéré dans ces sphères, s'est fait à travers mille obstacles, et que les entraves étaient suscitées par l'autorité qui s'attribuait la mission de diriger la vie sociale. Loin d'être la tutrice d'un progrès paisible, l'autorité n'a fait qu'allumer la discorde, les guerres intestines et extérieures par la contrainte qu'elle exerçait sur les sujets, et par laquelle elle cherchait à les retenir dans la servitude intellectuelle et physique.

Le système par lequel on a tenté depuis trois siècles à remplacer le précédent est celui qui se

fonde sur la liberté : c'est le *système libéral* proprement dit ; conçu par la philosophie, appliqué ensuite à la réforme de l'Eglise et de l'Etat, il a été étendu de nos jours à presque toutes les sphères de l'activité sociale. L'effet salutaire qu'il a produit jusqu'à présent consiste dans le développement libre qu'il a assuré à toutes les facultés humaines ; il a éveillé les unes, fortifié et aggrandi les autres. Des vues nouvelles, de grandes découvertes ont élargi la sphère de l'intelligence et de l'activité humaine. L'homme, se sentant libre, a tiré de son esprit un monde d'idées dont l'existence n'était pas même soupçonnée à l'époque de sa servitude. Mais ce système de liberté présente d'un autre côté des inconvénients graves, auxquels il est urgent de chercher un remède. En abandonnant chacun à son intelligence et à ses efforts propres, il a provoqué non-seulement la concurrence, mais la lutte de tous les intérêts, lutte dans laquelle les forces les plus faibles sont obligées de succomber et doivent se laisser exploiter par les forces plus puissantes. Encore dans cette lutte ne sont-ce pas les plus forts en intelligence et en moralité qui dominent les autres. Ce sont les passions vicieuses qui ont triomphé des facultés plus nobles, à tel point qu'on serait tenté de perdre toute confiance dans la nature de l'homme. Il en est de la société comme de l'individu. Une fois que le lien et l'harmonie entre les facultés se trouvent brisés, et que l'individu s'abandonne à ses passions sans les retenir chacune dans sa juste limite et sans les diriger toutes par la faculté suprême de la raison, les passions inférieures prennent bientôt le dessus sur les dispositions généreuses ;

l'homme s'abrutit, et cesse d'être marqué de ce caractère moral que lui donne l'emploi rationnel de sa liberté. L'absence de lien et de coordination entre les forces sociales devait donc produire un désordre analogue dans la société, et l'individualisme, avec toutes ses conséquences, l'emporter sur les intérêts généraux de l'homme et de la société. Il en est résulté que les meilleures réformes, que les idées les plus utiles n'ont pas pu trouver d'application, dans un milieu social vicié jusque dans ses éléments fondamentaux. Mais si le mal vient du principe exclusif de liberté individuelle, le remède doit se trouver dans un autre principe qui, sans détruire le premier, établisse plus ou moins une communauté de vues, d'intérêts entre les hommes, et rende ainsi possible une direction et une coordination des efforts de tous.

Or, ce principe est celui de l'*association*, mode vrai et complet pour la réalisation de tous les buts importants de la société. C'est l'association qui doit devenir le levier nouveau de l'activité humaine, le lien destiné à réunir et à coordonner tous les efforts individuels, le mot de ralliement de toutes les forces tendant au progrès, le remède pour faire rentrer tous les éléments égarés dans la véritable sphère qui leur est assignée par l'équilibre social. L'association est le mode d'activité humaine qui réunit et concilie la liberté avec une raison et une volonté commune, sans lesquelles il ne peut y avoir ni direction ni but commun. C'est la raison qui associe les hommes, parce que c'est cette faculté, commune à tous, qui conçoit les vérités générales auxquelles se rendent les intelli-

gences. L'association est le signe de l'harmonie des esprits et des volontés. Cela explique la puissance qu'acquièrent par elle toutes les idées qu'on cherche à réaliser. Les hommes sentent instinctivement que là, où une idée est parvenue à rallier plusieurs intelligences, il faut qu'il existe quelque vérité, parce que la vérité, reflet de la raison, n'est pas individuelle, mais générale et commune, et qu'elle a seule par conséquent la puissance d'associer. Toute association commande par cette raison le respect, inspire la confiance, éveille les sympathies, les répand et les fortifie quand elles sont faibles.

L'*association* libre pour tous les buts rationnels, physiques, intellectuels et moraux de la vie, tel doit être le nouveau symbole politique et social destiné à rallier tous les amis du progrès et de la liberté rationnelle. La puissance de l'association et ses heureux résultats dans l'ordre matériel ou industriel, commencent à être justement appréciés par l'opinion publique, malgré les vices qui sont encore inhérents à la constitution de la plupart de ces sociétés. Mais l'association n'a été que très-imparfaitement adoptée pour les intérêts intellectuels et moraux. Or, c'est dans ces sphères qu'il est urgent de sortir de l'isolement et d'associer les forces si l'on veut conserver les réformes déjà conquises sur les vieilles traditions et en poursuivre le développement rationnel. C'est l'association qui, appliquée surtout au domaine de la Morale, doit rétablir l'harmonie, l'équilibre entre les facultés et les fonctions sociales, les soumettre à une surveillance et à une direction communes, et étendre sur les différentes parties de la société ses rayons bien-

faisants. C'est l'association qui est le sein qui peut faire éclore et nourrir tous les germes du bien. C'est elle qui est l'appui des faibles, la source d'inspirations nouvelles pour les forts, l'exemple et l'encouragement pour tous.

CHAPITRE VII.

Première série des associations humaines.

La famille. — Le groupe. — La tribu. — La nation. — La confédération. — L'humanité.

L'Humanité dans ses éléments internes est l'association harmonieuse de deux faces principales de l'Etre, l'union synthétique des deux êtres opposés de l'univers, de la Nature et de l'Esprit. Elle est ainsi appelée par le fond même de sa nature à se grouper et à s'unir, à refléter enfin dans son organisation intérieure l'unité dont elle est la vivante image. Or, nous avons vu qu'il y a deux sortes d'associations, la première qui comprend toutes les facultés de l'homme et qui a pour objet dans ses formes diverses de travailler au développement de la nature humaine considérée dans l'harmonieuse unité de ses éléments; la seconde qui n'embrasse qu'une partie, qu'un côté de la vie de l'homme, et qui s'attache exclusivement à une seule œuvre sociale, à une seule face particulière du grand problème humain. Quelle est cette double série d'associations? Quelles sont leurs conditions organiques? Quelles doivent être leurs formes? Et comment les unes et les autres entraînant l'Humanité dans des cercles dont le rayon grandit toujours, marchent-elles

également vers cette unité humaine, qui existe déjà dans le sein de l'Etre-Suprême, et que nous devons réaliser dans le temps et dans l'espace ?

Telles sont les questions que nous avons à résoudre.

I. La première des associations qui comprennent tout l'homme, c'est la *famille*. La loi déterminante de la famille est l'amour. L'amour a sa raison dans le caractère opposé de la constitution physique et intellectuelle de l'homme et de la femme, constitutions qui, par leur apposition même, sont destinées à s'unir et à se compléter mutuellement. Nous avons vu, en effet, que l'homme et la femme, dans la variété de leur nature, répondent aux deux catégories fondamentales de l'Etre, la spontanéité et la totalité. La liberté idéale des forces et des organes du corps et de l'esprit se révèle dans l'homme. La femme au contraire, avec sa nature intime et recueillie, exprime mieux l'enchaînement de ces forces et de ces organes. L'homme vit davantage dans le caractère de la Raison et de l'Esprit, la femme dans celui de la Nature et du corps. Le règne animal avec ses mouvements est plutôt l'image de l'homme; le règne végétal avec son immobilité, celle de la femme. L'homme se déploie librement au dehors, il dirige où il veut son action et ses forces; rien ne l'arrête, rien ne le gêne, dans ce libre épanouissement; la femme fixée et repliée sur elle-même trouve en soi son centre, son monde d'activité, et tout ce qui l'environne, elle l'attire et l'incline doucement vers ce foyer intérieur, riche de grâce et de beauté. Sans la femme, l'homme serait incomplet, sa force se perdrait inutilement au dehors; sans l'homme,

la femme appauvrie dans son être se consumerait au milieu de sa solitude. C'est en s'unissant l'un à l'autre que l'homme et la femme se complètent et qu'ils forment en se complétant une véritable humanité pleine de force et de vie.

Dans cette opposition fondamentale qui les caractérise, l'homme et la femme appartiennent également à l'Humanité. Il y a entre eux égalité d'essence; tous deux ont absolument les mêmes facultés fondamentales, et la femme n'est nullement subordonnée à l'homme. Elle est aussi capable que lui de prendre part à tout le travail de la vocation humaine, en marquant ses œuvres de son propre caractère. L'Humanité n'est pas complète, elle ne se développe que partiellement tant que la faiblesse de la femme est opprimée par la force de l'homme. La Religion, la Science, la Moralité, l'Art et le Droit doivent être développés, au point de vue de l'homme et de la femme, avant que l'Humanité puisse dire qu'elle s'est harmonieusement constituée. Il faut à l'homme et à la femme une culture semblable; là, est le triomphe de l'Humanité.

Mais en cherchant à rendre à la femme toute sa dignité, nous ne songeons nullement à lui attribuer les mêmes fonctions qu'à l'homme. La distinction profonde que nous venons d'établir entre les deux sexes suffit pour garantir de toute erreur. L'homme comprenant mieux le monde extérieur représente la famille dans ses relations au dehors; à la femme est dévolue particulièrement la gestion des affaires domestiques. A l'homme la vie du forum et de l'atelier, à la femme celle de l'intimité et du ménage. C'est pour n'avoir pas saisi cette

distinction fondamentale que le Saint-simonisme est tombé à ce sujet dans des exagérations ridicules (1).

L'amour n'est pas une union partielle; il ne faut pas qu'il rapproche seulement les corps, il doit aussi mêler les âmes, et il est d'autant plus parfait qu'il embrasse mieux les divers éléments de la nature humaine. C'est là l'amour vrai et seul digne de l'homme. Un amour purement physique peut bien convenir à la brute, non à un être doué d'intelligence, capable de sentiments élevés, appelé à moraliser par l'intervention de ses facultés intellectuelles tous ses actes, et à imprimer même à ses actes physiques ce caractère de dignité qui dénote chez lui la conscience de sa nature supérieure. Si tel est l'amour, fondement de l'union de sexes dans le genre humain, le mariage ne peut pas avoir d'autre but que d'être l'expression et la consécration sociale de cette affection. Le mariage a donc

---

(1) Le Saint-simonisme avait été précédé dans cette voie par l'Allemagne elle-même. C'est Hippel, l'ami de Kant, qui, le premier, a soutenu l'égale aptitude de la femme à toutes les fonctions humaines : ses deux livres *Sur l'amélioration civile des femmes*, 1792, et *Fragments sur l'éducation féminine*, 1801, renferment un élégant et spirituel plaidoyer en faveur de cette égalité. La même thèse a été soutenue par Hugo, *Droit naturel*, 1798 et 1820. Il est assez remarquable que ce soit l'Allemagne qui la première ait abordé cette thèse. « Ne pourrait-on pas, dit à ce sujet M. P. Duprat, expliquer l'initiative des Allemands par le développement même qu'a reçu, au delà du Rhin, l'éducation des femmes? L'idée d'une égalité absolue entre les deux sexes devait se montrer d'abord dans un pays, où une culture avancée a établi plus communément entre eux des rapports plus étroits, une vie plus intime. »

pour but d'établir un échange continuel et de pourvoir à la satisfaction de toutes les affections physiques et morales ; en d'autres termes, il a pour but d'établir une *communauté de la vie entière, morale et physique, entre deux personnes de sexe différent.* Le mariage est, dans sa nature et dans son but, aussi multiple que la vie même de l'homme ; il est le foyer intime dans lequel se reflète tout ce qui est humain. Toute famille est une société qui doit cultiver dans son sein la Religion, la Morale, la Science, l'Education, l'Art, l'Industrie et la Justice ; elle est en un mot le résumé vivant de la grande société humaine. On aurait tort par conséquent de la considérer comme étant d'une nature purement juridique ; elle est une institution de Religion, de Morale, etc., aussi bien qu'une institution de Droit : le Droit ne peut intervenir dans l'organisation intérieure de la famille ; il doit se borner à fournir les conditions nécessaires à sa formation, au maintien et à l'accomplissement des buts de la société familiale.

Comme le mariage est fondé sur l'amour, et comme l'amour ne peut être senti que par les deux personnes elles-mêmes, c'est aussi à elles seules qu'il appartient de déclarer cette volonté. Cette déclaration de la volonté commune des deux personnes au sujet de l'union matrimoniale, se revêt ainsi nécessairement de la forme de la convention, et le mariage est fondé, quant à son expression, sur un contrat. — Cette opinion a trouvé des adversaires de plusieurs espèces ; on a voulu voir dans le contrat civil un fait irréligieux, un rabaissement du mariage à une simple formalité. Mais le contrat ne préjuge rien sur la nature religieuse du mariage ;

il consacre seulement un principe vital de toute association humaine, celui de la liberté. La Justice ne peut pas permettre qu'un membre de la société soit contraint, par une autorité quelconque, à s'associer avec un autre pour un des buts de la nature humaine; cette contrainte serait bien plus immorale encore dans une association destinée à s'étendre sur toute la vie et toute la personnalité des hommes réunis. Le contrat est donc la solennité *préliminaire* pour la formation du mariage; la Justice laisse ensuite chacun libre d'y apporter des actes religieux s'il le juge nécessaire; mais à cet égard aucune contrainte, soit pour les faire accomplir, soit pour les empêcher, ne doit être instituée par la loi, parce que ces actes doivent être abandonnés à la conscience de chacun.

Comme le mariage embrasse la personnalité entière, il faut que les époux se dévouent réciproquement l'un à l'autre de toute leur personne, qu'ils se donnent tout entiers, et qu'aucun d'eux ne fasse participer à son affection d'amour d'autres personnes. A cet égard la position réciproque des époux doit être égale. L'inégalité qu'entraînerait le partage de l'amour, soit du côté du mari, soit du côté de la femme, entre plusieurs individus, détruirait cette intimité et cette confiance naissant de ce que deux personnes savent qu'elles se possèdent dans la totalité de leurs affections. Il suit de là que la *monogamie* pure est seule un mariage rationnel et moral. La polygamie est donc contraire aux conditions essentielles du mariage, et les lois doivent la prohiber. — Il en est de même d'une autre espèce de polygamie, non permanente mais transitoire, se produisant sous plusieurs formes qui toutes

rentrent dans la catégorie de l'adultère. Des actes de cette nature, qu'ils soient commis par l'époux ou par l'épouse, ont aux yeux de la Morale la même gravité; ils devraient entraîner en Droit les mêmes résultats; ils blessent, en effet, une des conditions essentielles du mariage, celle qui consiste dans l'attachement égal d'une personne à une autre. Les lois seront contraires à la Morale et à la Justice tant qu'elles ne rendront pas la position des deux sexes égale par rapport aux conséquences que ces actes peuvent entraîner.

Quant à la dissolubilité du mariage ou divorce, ce n'est qu'une nécessité sociale qui résulte soit de l'erreur sur la personnalité, soit des vices de l'époux ou de l'épouse. Le divorce deviendra un fait moins fréquent, à mesure que l'homme et l'Humanité avanceront dans leur développement intellectuel et moral. Loin d'admettre que les unions des deux sexes pour toute la vie, soient contraires à la nature de l'homme et deviendront moins nombreuses dans l'avenir, il faut plutôt soutenir que le développement, plus étendu, de l'homme et de la femme, dans toutes leurs facultés, établira, entre leurs deux individualités devenues plus riches, un plus grand nombre de points de contact, d'où naîtra une communauté plus intime et plus durable. Mais il est vrai de dire que cette durée ne peut pas être imposée par les lois; elle doit être le produit de la liberté et de la moralité propre des hommes.

Il est essentiel à la famille que tous ses membres ne forment qu'un seul tout, qu'un seul être, plus élevé, plus complet que l'individualité. Une harmonie intime, profonde, doit les rattacher les uns aux autres; ils doivent tous vivre dans l'esprit

de la famille, et travailler concurremment aux buts divers de la destination humaine. Non-seulement la famille a une religion, une morale, une justice, un art commun, mais une commune alliance la rattache à la Nature et à l'Humanité. Pour répondre aux besoins de cette vie complexe, qui embrasse chaque côté de l'homme, il lui faut un milieu, où elle puisse se développer librement et poursuivre l'œuvre commune. Une maison, une cour, un jardin sont aussi nécessaires à chaque famille que la nourriture et le vêtement à l'individu. La maison est la sphère de la religion, de la vertu, de la science, de l'art et du droit communs de la famille. C'est le théâtre où se réalise sa vie intellectuelle et physique, sa vie humaine. La cour est la sphère de l'action, du déploiement libre de ses forces, à la vue du ciel, sous l'haleine vivifiante de la Nature. Le jardin est la sphère de ses relations fraternelles avec les forces vivantes de la Nature. Elle y apprend à sentir la beauté de la création et à marier l'art à ses productions spontanées. Le corps et l'esprit s'y réveillent et se raniment dans ce centre de toute énergie, et ils y puisent sans fin l'amour et les germes d'une vie pleine de beauté (1).

Sous ce point de vue on peut dire que le droit de propriété existe pour la famille. Il ne se fonde point seulement sur les avantages matériels qu'on peut

---

(1) On voit que ces idées sont tout à fait l'opposé de celles de Fourier, et peuvent être considérées comme une réponse faite d'avance à l'utopie du phalanstère. L'indépendance de la famille est fondée tout d'abord sur l'indépendance du foyer domestique.

en retirer, mais sur la nécessité du développement de la famille dans ses rapports intérieurs et extérieurs. Il ne saurait donc y avoir de communauté des biens entre les familles. Le principe de la communauté doit s'arrêter sur le seuil de la famille, à l'entrée de ce domaine qui lui appartient exclusivement. L'étendre plus loin ce serait mutiler la vie des individus, énerver l'existence des peuples et combattre le plan de Dieu qui appelle l'Humanité à se développer par un système de libre association.

Ce droit de propriété doit être reconnu par le peuple quand il se donne des lois; il doit le garantir et le maintenir à chaque famille. La maison, la cour, le jardin sont le sanctuaire de la famille, sanctuaire inviolable fermé sur soi et ne s'ouvrant qu'à l'estime, à l'amitié et à l'amour. — Toute famille qui commence a droit de demander à l'Etat cette triple sphère de son action et de sa vie.

II. L'union de l'homme et de la femme n'est que le germe des associations par lesquelles doit grandir l'Humanité. Chaque famille ne répond pas complétement aux besoins de la destinée humaine, qui sont d'ailleurs infinis, et que des efforts infinis peuvent seuls satisfaire. La même opposition, la même antithèse, que nous avons aperçue entre l'homme et la femme, se révèle aussi dans le caractère et dans la physionomie des familles. Les unes sont dominées par l'élément physique; elles expriment surtout, dans leur vie, dans leurs sentiments et dans leurs pensées, la Nature ou cette organisation de la femme qui semble se replier sur soi et se suffire à elle-même. Les autres sont dominées par l'élément

spirituel, elles expriment spécialement dans leur sphère l'Esprit ou la Raison, ou ce caractère indépendant de l'homme qui se déploie librement au dehors, véritable image à son tour de cet autre attribut de la spontanéité dont nous trouvons le reflet dans toutes les manifestations de l'Humanité. Enfin, il y a des familles qui concilient et qui équilibrent pour ainsi dire ces deux éléments, harmonieuses familles au sein desquelles s'accomplit, comme dans l'Humanité, l'union des deux êtres primordiaux. La vie de l'Esprit et de la Nature rayonne également autour d'elles, et elles deviennent ainsi le lien de ces familles moins complètes qui ne traduisent que l'une des deux faces de l'Etre.

C'est sur ce principe que repose l'association des familles entre elles ou la formation d'un *groupe familial*. L'individualité de chaque famille doit vivre et se déployer librement dans ce nouveau centre. Il ne faut point qu'elle disparaisse dans l'association. En général, jamais les individualités inférieures ne doivent s'effacer dans les individualités supérieures. L'homme ne s'efface pas dans la famille ; la famille reste intacte dans la commune, la commune doit conserver son individualité dans la vie nationale, et les peuples dans la vie confédérative. L'individualité est partout la racine et la source d'où viennent le mouvement et la vie; la liberté est la condition du progrès. Quand les individualités disparaissent ou sont opprimées, tout véritable progrès est arrêté. On peut alors produire d'une manière factice l'aspect du mouvement et du progrès, mais ce progrès n'est ni général ni solide, parce que la volonté arbitraire qui l'a créé peut le faire disparaître. Les peuples, les familles, comme

les individus, ne font de progrès réels et durables que lorsqu'ils les obtiennent par leur spontanéité d'action, au prix d'efforts et d'essais faits par l'emploi de leur propre intelligence et de leur propre liberté.

Le groupe familial doit former un tout où la vie se développe plus richement qu'au sein de la famille. Pour que ce développement ait lieu dans un travail commun, il faut au groupe un système de biens qui lui appartienne. La maison, la cour, le jardin de la famille doivent se reproduire ici dans des proportions suffisantes pour les besoins de la masse. Tout grandira dans ce centre commun, chaque homme y travaillera, non plus seulement comme individu ou comme membre d'une famille, mais comme partie d'un organisme plus vaste et plus complet. Ces familles unies forment ainsi un être humain d'un ordre plus élevé. Tout ce qui est humain se retrouve et se reproduit dans cet être. Son caractère complexe et harmonieux exprime à la fois l'élément physique et l'élément spirituel, les deux faces de l'Humanité. Les familles, dans cette unité supérieure, n'ont plus qu'un esprit, un sentiment, une volonté. Elles habitent le même lieu d'après un plan général et une juste distribution. Chaque famille conserve dans ce plan son centre particulier, cet inviolable sanctuaire où nous l'avons déjà installée, mais un territoire commun est réservé au groupe et consacré spécialement aux besoins de sa vie sociale. Ce territoire doit être inviolable, ou du moins on doit ne pouvoir le changer que d'après des lois déterminées.

III. Quoique ces groupes embrassent toute la destinée humaine, on peut dire qu'ils n'en culti-

vent pas toutes les parties avec le même zèle et le même succès. De là des contrastes et des oppositions, semblables à celles que nous avons déjà aperçues entre les familles, et par conséquent la nécessité d'une association supérieure dans l'intérêt du développement commun. L'antithèse de la vie de la Nature et de la vie de l'Esprit et l'harmonie de ces deux termes de l'antithèse se retrouvent au sein des groupes comme au sein des familles.

Ainsi la vie de la Nature dominera au milieu d'un groupe situé dans un riche bassin, fécondé par les eaux, l'air et le soleil. Les familles de ce groupe, adonnées à la culture de la terre, des plantes et des animaux, forment un foyer de vie champêtre ou rurale. Elles recherchent avant tout autour d'elles des champs, des prairies, des vergers; elles tendent à exprimer une image de la terre et de ses produits; leurs habitations, environnées de jardins et de vergers, sont éloignées les unes des autres, tant la Nature les attire. Elles sont simples du reste, parce que le cœur et le sentiment de l'homme des champs n'habitent point dans sa demeure, mais dans la terre qu'il cultive. Pour que cette culture soit féconde, les familles champêtres groupées dans le même lieu doivent, comme autant d'artistes voués au culte de la Nature, se partager toutes les branches de ce travail par une division harmonieuse et synthétique.

D'un autre côté la vie de l'esprit se manifeste en sens contraire dans un autre groupe. La Nature se retire ici : le foyer devient le plus important des biens. Les familles de ce groupe se rapprochent, loin de s'écarter; leurs maisons, leurs cours et leurs jardins se tiennent; elles forment une ville

qui est le monument le plus complet de cette vie intellectuelle.

La vie de la ville et celle de la campagne sont donc opposées l'une à l'autre comme la Raison et la Nature, l'Esprit et le Corps, l'homme et la femme, la spontanéité et la totalité. Pour qu'elles se développent complétement il faut qu'elles s'unissent comme l'esprit et le corps. La ville est le siége commun de toutes les familles en qui domine la vie intellectuelle. Les villages doivent se déployer autour de ce centre, comme les lunes autour de leur terre, afin que le système de la vie de la nature se fonde sur l'harmonie.

Il y a des groupes qui réunissent ces deux éléments : ils marient le culte de la terre à celui de l'art. La vie de la campagne, dans ce centre harmonieux, s'anoblit et s'élève en se mêlant à la vie de la ville, et la vie de la ville présente à la vie de la campagne cette grâce et ce charme qui environne partout la vie de la nature.

L'association de ces groupes ou la *tribu* forme un être humain plus complet, plus lié que produit le groupe, et, à plus forte raison, la famille. Il exprime d'une manière plus satisfaisante la nature humaine. Les grands membres de cette association comme les associations moins étendues doivent poursuivre en commun tous les buts de l'Humanité.

Si chaque groupe a son domaine particulier, le système des groupes ou la tribu doit avoir le sien, qui sera en proportion avec son importance et son étendue. Ce bien commun est, pour la tribu, ce que la maison, la cour et le jardin sont pour la famille, et, d'après la loi qui constitue la propriété com-

mune des groupes, il devra être en rapport avec la tribu.

IV. Des oppositions analogues à celles que nous avons déjà signalées se manifestent entre ces tribus. Les besoins de se développer dans toutes les conditions de la vie de l'Humanité les rapproche et les unit. Il résulte de ce rapprochement des groupes de tribus, semblables aux groupes des familles et par delà, des *nations* et des peuples, autre personnalité qui, dans la série des groupements humains, domine toutes celles que nous avons aperçues.

Pour former un peuple il faut au moins deux tribus principales ou deux essaims de tribus répondant par leurs qualités et leurs tendances aux deux catégories qui nous apparaissent dans les associations inférieures. L'existence de ce peuple sera plus complète, si un troisième essaim de tribus d'une nature synthétique vient se joindre aux deux premiers pour rapprocher et unir dans une harmonie supérieure leurs génies opposés : il sera même d'autant plus près de la perfection qu'il renfermera dans son sein plus de groupes pour remplir les diverses fonctions de la Nature et de l'Esprit.

L'unité du peuple, ainsi constitué par des associations de tribus, s'exprime d'abord dans son territoire qui doit former un tout, quoique sa physionomie puisse varier. Tantôt c'est une zone qui se déploie au bord d'une mer; tantôt un système de montagnes qui s'élève au sein d'un continent. Ailleurs c'est une série de plateaux élevés ou de vallées qui s'échelonnent les unes à la suite des autres, ou bien encore, c'est un archipel. La forme la plus heureuse est celle d'un vaste bassin environné de

montagnes et de fleuves qui vont s'unir à une mer navigable.

A cette unité territoriale doit se joindre l'unité morale du peuple. Il faut donc qu'il forme une grande personnalité comprenant en elle toutes ces variétés d'associations et d'individus que nous avons déjà remarquées. Pour que cette unité se réalise et que cette vie supérieure se développe, il faut au peuple un sol commun, c'est-à-dire qu'à côté des divisions du sol qui ont déjà été tracées, il y aura une terre commune pour les besoins de tous. Ce foyer commun doit traduire la vie du peuple. C'est là que s'élève la Capitale, ou la cité principale, dans laquelle respire le génie du peuple sous la forme la plus caractéristique. De ce centre rayonnent sur tous les membres de la communauté la Science, l'Art, le Bien; les villes particulières, rangées autour de la capitale, reçoivent d'elle plus de lumière et de vie.

Chaque peuple doit embrasser dans sa sphère d'activité toute la destinée humaine. Chaque peuple est cependant appelé spécialement à développer un élément de l'Humanité. La nature, le climat, les influences extérieures déterminent cette vocation spéciale, et le partage du grand travail humain entre les divers peuples du monde est essentiel au progrès et au perfectionnement de la personnalité humaine. C'est ainsi qu'un peuple développe particulièrement l'élément physique dans le monde et dans l'histoire, un autre l'élément intellectuel, un troisième peut être appelé à réaliser en même temps ces deux côtés de l'éternelle essence, ces deux moitiés de l'Humanité. Grâce à ces différences de génie et de caractère, tous ces peuples doivent s'unir, afin de

se compléter et de développer ensemble tous les éléments humains. Ils doivent former ainsi un seul être, un seul corps, un seul esprit, une seule volonté, et marcher ensemble vers le but commun.

Dans cette vie commune qui les rapproche et qui les unit, chacun de ces peuples a sa sphère sociale, son foyer individuel; il possède, d'après le plan général de l'association, une partie du territoire ; mais ce domaine réservé à ses besoins n'en est pas moins ouvert aux autres peuples. En dehors de ces centres particuliers, il doit y avoir un sanctuaire commun pour que l'association s'y développe dans l'unité de son organisme et de sa vie. Plus le siége de chaque peuple se distingue des autres, plus son caractère est divers et plus la vie générale de cette grande personnalité de peuples offre de richesses; tout grandit, tout s'élève et tout se déploie harmonieusement dans ce milieu, et le développement de ce système de nations profite, dans chaque série inférieure, à chacun des membres qui s'y trouvent placés.

Trois peuples suffisent à former cette union, surtout s'ils expriment trois tendances diverses. Ils peuvent être plus nombreux et ils poursuivront leur commune destinée, avec d'autant plus de succès, que chacun d'eux manifestera plus vivement des facultés particulières.

Du reste ils seront tous égaux. Il n'y aura aucune prépondérance de l'un sur l'autre. L'égalité qui est la loi de chaque peuple, de chaque tribu, de chaque groupe de familles, et par delà de la famille elle-même, de l'individu, doit se retrouver parmi ces nations.

V. Ces associations de peuples sont destinées à

leur tour à s'unir et à former des groupes supérieurs. La terre est distribuée elle-même en masses, en systèmes qui semblent correspondre à ces grands organismes humains. La loi éternelle qui domine toutes les séries de l'Etre, cette loi qui réunit deux termes antithétiques dans un terme harmonique se répète successivement dans la formation du globe.

L'ensemble du continent se divise en deux moitiés semblables, mais opposées qui offrent à l'Humanité deux foyers d'une physionomie différente où la vie humaine doit se reproduire sous deux faces distinctes. De chacune de ces deux masses se détache un rameau qui court joindre l'autre, et former entre les deux une terre commune, un sol synthétique où les oppsitions s'effacent, et où l'Humanité est appelée elle-même à développer, dans une unité supérieure, la double existence de ces deux groupes les plus étendus.

Cette loi, qui partage le monde en trois foyers, opère une division semblable dans chacun de ces trois membres, et ces masses moins considérables répètent dans un cercle plus étroit la physionomie, la forme et le mouvement des autres unités qui les dominent.

La vie de l'Humanité, dans ces centres rétrécis, reproduit également, sur un rayon moins développé, dans son antithèse et son harmonie la vie du grand système humain. Les masses de cette seconde division suivent la même loi, et le type primitif, le type éternel qui se présente, dans chacun de ces groupes terrestres, s'exprime encore dans la plus simple des masses, la montagne et la vallée.

Notre planète reproduit ainsi les éléments cons-

titutifs et les classements intérieurs de l'Humanité. Le nombre des peuples qui couvrent la terre n'est nullement fortuit; il est en rapport avec le système du monde, et la combinaison des divers groupes humains sont les degrés que la Nature a suivis pour préparer le siége de ces manifestations fondamentales de l'Humanité.

Ainsi toutes les associations de peuples aboutissent à trois associations principales qui ont leur foyer dans les trois masses du globe.

Dans chacun de ces centres, comme dans les groupes moins nombreux et moins puissants que nous avons déjà remarqués, l'individualité de chaque association sera maintenue; mais d'après la règle et la loi qui la dominent, des moyens communs, une terre commune seront consacrés à la vie et au développement de l'association.

L'Humanité, dans chacun de ces trois systèmes, arrivera à une conscience plus haute d'elle-même; elle entrera plus profondément dans les rapports qui l'unissent au reste du monde. Une vie plus riche et plus abondante descendra sur tous les membres compris dans cette vaste unité. Toutes les forces se déploieront avec plus de liberté et de puissance.

Les trois masses terrestres qui doivent être le lien de ces groupements ont chacune leur caractère propre; elles tendent cependant vers une unité organique ou une masse supérieure. Le Grand-Océan est le lien de ces parties constitutives du monde. C'est du Grand-Océan qu'on peut saisir clairement l'unité du globe. L'Asie, l'Afrique et l'Europe se révèlent au couchant; à l'orient, l'Amérique se lève, et l'Australie rayonne du côté du

Midi. La terre se compose ainsi d'un Occident, d'un Orient et d'un Midi, qui se groupent et se lient dans une vaste unité.

Il doit en être de même de l'Humanité. Ces trois membres supérieurs, ou ces trois humanités du second ordre dans lesquelles nous venons de voir les peuples s'associer, doivent arriver à une association plus haute et former une personnalité aussi vaste que le monde, aussi étendue que cette grande matrice de la terre, où germent et se développent les races humaines. L'Humanité, sous cette forme, atteindra tous les développements que comporte sa nature; chacune des faces de son être se déploiera vigoureusement. Le grand organisme humain sera complet. L'antiquité romaine avait conçu le monde comme un grand animal. C'était là une idée profonde que la métaphysique justifie. Toutes les oppositions de groupes élevés constitueront une harmonie universelle. L'Humanité obtiendra la pleine conscience d'elle-même, et elle travaillera au progrès et à l'éducation de chacun de ses membres en leur fournissant les conditions nécessaires. Chaque individu obtient déjà dans la famille un *moi* plus complet, plus élevé; ce *moi* grandit ensuite et s'épanouit dans chaque association; mais ce n'est que dans l'unité suprême de tous les groupes qu'il peut se développer entièrement et qu'il doit apparaître un jour avec toute la magnificence de sa vie.

Telle est donc la marche de l'Humanité. Voilà comment, par une série d'associations dont le foyer s'épanouit de plus en plus, elle tendra sans cesse

vers cette unité harmonique, qui est sa règle et sa loi. Ce mouvement, par lequel l'Humanité gravite vers un centre commun, n'est point un rêve projeté sur l'avenir; nous le rencontrons dans le passé, et l'histoire vient ainsi confirmer l'idéal fourni par la métaphysique.

Les annales de l'Humanité ne révèlent peut-être pas cette loi quand on les interroge superficiellement; mais on ne tarde pas à les découvrir si l'on jette un regard un peu profond sur le livre des destinées humaines.

Les sciences cosmologiques semblent établir que l'Humanité, dès l'origine, apparut sous plusieurs formes dans les foyers principaux du globe. Mais la diversité de ces formes s'associait à l'unité de la race. Quelles que soient ces différences physiques, l'organisme est toujours le même. Tous ces peuples, répandus çà et là sur la surface de notre planète, sont égaux par les éléments constitutifs de leur nature, ce qui permet également d'admettre que le genre humain est sorti d'un seul couple, d'après la tradition biblique, ou qu'il est le produit de plusieurs races issues de plusieurs autres.

Il résulte de l'aspect général du monde et de l'étude des premiers monuments historiques, ainsi que du spectacle des peuples contemporains, que l'Humanité apparut primitivement sur les plateaux de l'Asie et de l'Afrique, et qu'elle a rayonné de ce double foyer en essaims de tribus et de peuples qui se sont rencontrés en Europe comme dans un centre d'harmonie où devaient se grouper et s'unir les divers membres de l'espèce humaine.

L'histoire du développement de la branche asiatique nous est assez connue. Il n'en est pas de

même de la branche africaine. On ne peut pas non plus s'expliquer sur l'époque où l'humanité a dû apparaître pour la première fois en Amérique et dans les archipels océaniens. Toutefois l'état des peuples de ces contrées, au moment où l'Europe les a découverts, semblait indiquer une époque peu reculée. Dans des siècles déjà loin de nous, plus de quatre mille ans avant notre ère, l'Asie orientale, l'Inde, nous offre le spectacle d'un vaste développement dans toutes les sphères de l'activité humaine.

Le système géographique de cette merveilleuse contrée peut être considéré comme un abrégé de la terre. Sa vie sociale, dans cette époque primitive, fut en quelque sorte l'abrégé de la vie de l'Humanité.

L'extrême Asie fut le berceau de plusieurs familles de peuples, tels que les Perses, les Grecs, les Romains, les Slaves, qui se rattachent, par leurs mœurs et leurs langues, à cette souche antique. Ces peuples, se détachant de leurs troncs, se répandirent jusqu'en Europe, entre nos deux Méditerranées, et principalement le long de celle du Midi, qui devint le théâtre de ce nouveau développement.

Presque en même temps, l'Afrique supérieure versa aussi du côté de l'Europe les flots de sa population qui coururent le long de l'Atlas et couvrirent l'Europe occidentale.

Telle fut l'origine des peuples actuels de l'Afrique et de ces peuples primitifs qui vivent encore sur les côtes de notre Océan, dans les Galls et les Escualdanas. Ils révèlent aussi, par leur physionomie et leur caractère, une commune origine.

Ces deux moitiés de la race humaine ne tardèrent pas à se grouper et à s'unir. La marche du commerce et ce mouvement énergique de colonisation, qui emportait les peuples voyageurs de l'antiquité, mêlèrent d'abord, en Egypte, l'élément asiatique et l'élément africain. Tandis que ce mouvement synthétique s'opérait et préparait l'harmonie des races et des civilisations, des développements partiels avaient lieu : de là les monarchies d'Assyrie, de Babylonie, de Perse; de là encore l'histoire des villes phéniciennes, des Egyptiens et des Arabes, qui appartiennent à la même série et semblent suivre la même révolution. La vie de ces sociétés particulières, éparses dans l'Asie inférieure ou l'Afrique occidentale, n'est pas aussi étendue, aussi complexe que celle des sociétés précédentes; mais elle exprime mieux certains côtés de leur existence; elle marche plus énergiquement à quelques-uns de ces buts spéciaux qui sont compris dans la destinée générale.

Quoi qu'il en soit, tous ces Etats, au point de vue commun du mouvement humain, peuvent être considérés comme les liens des deux civilisations originelles de l'ancien monde. L'Humanité se déployait avec eux; elle étendait son domaine. Dans ce cercle agrandi devait germer une vie supérieure. De là le Mosaïsme, l'Hellénisme, et ce déploiement vigoureux dont Rome fut le foyer. Triple phénomène qui occupe une grande place dans l'Histoire et qui, sous chacune de ces faces, nous montre l'Humanité gravitant de plus en plus vers l'unité sociale.

Grâce à Moïse, le peuple juif admit la doctrine du Dieu vivant qui l'avait choisi pour son peuple

et qui le protégeait. Le législateur des Hébreux proclama comme dogme fondamental l'antique croyance d'Abraham et sa foi dans l'alliance ou l'union de Dieu avec sa race. Cette alliance divine, il la renouvela sur le sommet du Sinaï : il écarta avec soin le polythéisme, en proscrivant toute image de Dieu. Il fonda une constitution sur l'idée même de Dieu et sur la base d'une législation révélée par Dieu. Dans ce pacte social, la Religion, la Vertu, le Droit furent les éléments inséparables d'une seule et même doctrine. Tout arbitraire fut exclu par cette loi fondamentale qui liait les familles, les individus, les pouvoirs publics, et constituait, dans une égale dignité, chaque membre de la nation. Ce qu'il y eut de plus important pour les progrès de l'Humanité dans les institutions mosaïques, c'est qu'elles n'admirent point la division des castes, et que la connaissance pure de Dieu ne fut plus cachée dans le sanctuaire, mais devint en quelque sorte le patrimoine du peuple. L'idée qui domine le judaïsme, c'est ce symbole fondamental, à savoir que Dieu dirige et gouverne chaque individu, chaque famille, tout l'Etat. L'Humanité parvint ainsi à concevoir la vie sociale se constituant dans l'idée de Dieu ; c'était la base d'un développement plus considérable pour l'avenir.

Un mouvement analogue s'accomplissait à la même époque et sur un autre point. La Grèce présentait un type vivant de la vie harmonique des peuples. Il n'y eut jamais rien de plus hostile et de plus divers à la surface que ces tribus grecques; mais la communauté de langage, de religion, de mœurs en faisait un seul peuple. L'élément principal de ce peuple mêlé venait des Hellènes, tribu

asiatique, et des Pélasges, autre tribu qui sortait également de l'Asie. Il reçut aussi par le commerce et par les émigrations des effluves des peuples de la Phénicie et de l'Egypte. Il combina avec ces principes une vie originale et un organisme complet qui embrassait tout le domaine de l'homme.

La monarchie romaine exprima plus énergiquement encore l'unité. Comme la société juive, elle se rattacha à l'idée d'un Dieu qui la protégeait, elle eut son Jupiter dont le peuple romain était le peuple élu. Elle développa moins complétement que la société grecque les divers éléments de l'Humanité; mais elle représenta plus puissamment l'idée d'un Droit commun, universel. L'empire qu'elle fonda étouffa sans doute plus d'une nationalité; bien des peuples disparurent dans le choc de cette grande invasion qui partit du Capitole et couvrit le monde; mais cette invasion, en étendant la vie humaine du côté de l'Occident, eut encore pour résultat de préparer l'avénement d'une vie supérieure, celle qui devait sortir des entrailles du Christianisme.

L'Humanité par le Christianisme eut conscience de Dieu comme être supérieur et primitif, comme Père de la lumière et de la vie de tous les peuples et de tous les hommes. Elle reconnut qu'elle était appelée à connaître Dieu, à reproduire dans sa vie ce type éternel. Dieu apparut alors comme la source de tout être et de toute existence, comme l'inépuisable matière où se reproduit sans cesse la vie universelle. Quelques hommes avant Jésus avaient entrevu sans doute la nature de l'essence divine. Socrate, Platon, Aristote l'avaient aperçue. Elle fut également connue des Esséens; mais rien

n'établit qu'ils aient aperçu la loi par laquelle tout peuple, tout homme est appelé à s'unir dans Dieu à la vie générale. Du moins, ils ne proclamèrent point ce symbole, et Jésus est le véritable révélateur du royaume de Dieu.

Pendant que le christianisme succédait aux vieilles croyances, l'ancienne société disparaissait en partie devant d'autres familles de peuples. Ces nations fières et énergiques du Nord, au milieu des déchirements de la conquête et des rivalités de l'ambition, se groupaient dans une grande unité chrétienne. Une autre unité religieuse apparut bientôt du côté de l'Orient, le Mahométisme ou l'Islam, cette antithèse du Christianisme. Durant cette période, les peuples européens ont grandi; ils ont acquis la conscience de leur force, de leur but et de leur avenir. La Science et l'Art se sont développés; des découvertes importantes ont eu lieu; les eaux qui entourent l'Afrique ont ouvert un passage vers l'Asie orientale; l'Amérique a montré sa tête à travers l'Océan, et la Polynésie s'est levée à son tour dans les mers du Sud.

C'est ainsi que le théâtre de l'Humanité s'est agrandi successivement. La civilisation a étendu son cercle; des îles de la Grèce, elle a rayonné le long de la Méditerranée, et elle domine aujourd'hui les vastes rivages de l'Atlantique. Une grande partie de l'Amérique est comprise dans cette culture avancée. Les archipels océaniens qui viennent de se révéler sont plongés encore dans la barbarie; mais la vie européenne y pénètre; elle court atteindre en même temps l'Asie occidentale et les plateaux de l'Afrique, ces deux berceaux de notre race. L'Humanité retourne ainsi par un double

mouvement au foyer de son origine, comme le serpent des vieux mythes qui se roule en spirale et forme ainsi un cercle parfait, image de l'unité radicale de l'Etre. — Tout donc, jusqu'aux grands faits de l'histoire moderne, nous montre une évolution de l'Humanité vers une grande unité sociale dans le principe et dans la nature. Ce phénomène est plus sensible aujourd'hui que jamais. Toutes les idées d'association qui circulent dans notre Europe le prouvent suffisamment (1).

---

(1) Une grande partie de ce chapitre est empruntée à la belle et profonde exposition que M. Pascal Duprat a faite du système philosophique de Krause, dans la *Revue indépendante* des mois de janvier et de mars 1844. M. Duprat a ainsi résumé en quelques pages toute la substance d'un des plus beaux ouvrages du philosophe allemand (*a*). Il nous eût été impossible de donner une analyse plus succincte et de reproduire, avec autant de bonheur, le style tout à la fois scientifique et poétique de ce livre. M. Pascal Duprat nous a promis depuis longtemps une traduction de cet ouvrage de Krause; nous regrettons vivement qu'il n'ait pas donné suite à ce projet.

(*a*) *Urbild der Menschheit* (*Idéal de l'Humanité*). Stutgard, 1808, in-8o.

CHAPITRE VIII.

Deuxième série des associations humaines.

Considérations générales.

Nous avons donné, dans ses traits principaux, le tableau de ces associations fondamentales qui embrassent tout l'homme et forment des sphères sociales de plus en plus étendues. Ces associations ne reposent point sur des hypothèses ou sur des plans diplomatiques. Elles sont soumises à une loi qui les domine. L'antithèse de l'Etre et l'harmonie qui absorbe cette antithèse devient la base de ces associations. Mais nous avons exposé seulement ce que ces associations sont en elles-mêmes; nous n'avons rien dit sur ce qu'elles doivent être dans leur organisation intérieure.

Or, la vie sociale tout entière doit être organisée sur le type de la fédération, de la nation, de la tribu, du groupe, de la famille et de l'individualité. La société existe pour l'homme qui doit y trouver les moyens de remplir sa destination, et doit par conséquent se formuler sur le modèle de la nature humaine. Or, le bien et la mission de l'homme consistent à développer toute sa nature spirituelle, physique et rationnelle dans toutes ses parties et dans tous ses rapports. En divisant ce

but général, l'homme doit donc, comme on l'a vu plus haut : 1° développer son être entier dans l'unité et dans l'harmonie de ses facultés, dans ses rapports avec Dieu, c'est-à-dire dans la *Religion ;* 2° si la Religion manifeste l'harmonie supérieure de l'homme dans son union de vie avec Dieu, la Moralité exprime l'harmonie intérieure de cette union, qui doit être effectuée par la volonté conformément à la loi du bien. Donc la *Moralité*, second but de l'activité humaine. 3° L'homme doit développer son esprit dans l'opposition de ses deux facultés fondamentales, c'est-à-dire dans l'intelligence et dans le sentiment. De là la *Science* et les *Arts* qui sont, avec l'*Education* et l'*Instruction*, les deux buts opposés de l'activité spirituelle. 4° Mais l'homme individuel ne peut produire à lui seul tout ce qui est nécessaire à la satisfaction des besoins de sa nature; de là, la nécessité pour les hommes de se communiquer leurs productions par un échange réciproque sur lequel se fonde le *Commerce*. 5° Enfin le Droit est lui-même un but rationnel de la vie de l'homme, qui doit aussi se développer dans l'enchaînement total et dans la conditionnalité de toutes les fonctions de son organisme : le Droit ou la Justice rentre dans *l'Etat* et constitue l'ordre politique proprement dit.

Tous ces buts de l'activité humaine sont les éléments ou la matière dont il faut pétrir l'organisme social, afin que toute société réponde à son idéal et puisse atteindre sa destination. Or, l'homme, ayant le devoir de se développer dans la plénitude de sa nature rationnelle, doit concourir, autant que possible, au développement de chacun de ces buts principaux fondés dans sa nature. Il faut donc

que la société lui facilite les moyens d'y prendre part, et, à cet effet, il est indispensable d'organiser le travail en commun, d'associer les efforts individuels, c'est-à-dire de constituer chacun des buts rationnels de la nature humaine sur la base de l'égalité par la liberté et l'association.

L'association peut seule permettre à l'homme de se développer dans toute sa nature, dans toutes ses facultés, dans tous ses rapports. Seule, elle peut procurer le bien-être à tous, en dirigeant les efforts individuels non pas vers la ruine et la destruction, mais vers l'accord et l'harmonie de toutes les forces sociales, c'est-à-dire vers la réalisation du but commun de la société humaine. Il faut donc que la Religion, les Sciences, les Arts, l'Education, la Moralité, le Droit, l'Industrie et le Commerce reçoivent chacun, au moyen de l'association, une organisation particulière conforme à leur nature, qu'ils se développent dans leur sphère propre, dans un ordre spécial, et qu'ils forment en quelque sorte autant d'états dans l'organisme complet de la société. Le corps social se compose ainsi d'une société religieuse, d'une société politique, d'une société morale, d'une société scientifique, d'une société artistique, d'une société industrielle et d'une société commerciale. En outre, chacune de ces sociétés tendant librement vers son but particulier, en vue duquel elle est organisée, concourt librement aussi à la réalisation du but commun de la société qui embrasse tous les buts spéciaux.

Toutes ces sociétés particulières sont les fonctions organiques du corps social. Envisagée à ce point de vue, la société, instituée pour le développement complet et rationnel de la nature humaine

présente réellement, comme le voulait Platon, l'aspect d'un seul homme qui se développe dans la plénitude de ses fonctions ou de ses facultés.

Quels sont maintenant les rapports de ces sphères particulières entre elles, et quels sont leurs rapports avec la sphère importante de l'Etat?

Comme ces associations partielles sont toutes également fondées dans la nature humaine, elles doivent être assimilées entre elles, c'est-à-dire traitées sur le pied de l'égalité rationnelle et engrenées de la même manière que les fonctions ou les facultés humaines auxquelles elles correspondent. Or, les diverses fonctions humaines se trouvent entre elles dans un rapport, non de subordination, mais de *coordination*, et l'unité de la vie résulte de cet enchaînement organique où toutes les parties se soutiennent et se conditionnent réciproquement. Il ne faut donc pas que l'une des sphères sociales puisse acquérir sur les autres une suprématie absolue, et il faut même garantir leur indépendance mutuelle. Toutes les sphères sociales doivent être enchaînées entre elles de telle sorte qu'elles se coordonnent les unes aux autres, et qu'elles soient réciproquement la condition de leur développement progressif.

Chaque ordre particulier possède ainsi dans l'organisme social une importance propre, une sphère libre d'action et de développement, en un mot une existence individuelle, en même temps qu'elle concourt, dans la mesure de son importance respective, à l'accomplissement de l'unité de la destination sociale.

La société se présente ainsi comme une *variété*

de sphères, coordonnées entre elles et fonctionnant en unité pour l'accomplissement de leur destination individuelle et de leur destination commune, qui est aussi la destination individuelle et commune de l'homme. Chacune d'elles, libre dans son organisation intérieure et dans son administration, est assimilée aux autres et traitée sur le pied de l'égalité rationnelle. Or, le rapport de la liberté à l'égalité constitue l'association; le rapport de l'individualité à la communauté, de la variété à l'unité constitue l'*harmonie* ou l'*organisme*. La société nous offre donc, comme association générale de toutes les associations particulières, fondées dans la nature humaine, une harmonie vivante, un organisme analogue à l'organisme du corps humain, où toutes les fonctions vitales se soutiennent, s'enchaînent et s'équilibrent réciproquement, pour concourir à l'unité de la destination humaine.

Cet organisme ou cette harmonie sociale est, certes, encore loin d'être réalisée; mais il est cependant manifeste que la société marche insensiblement vers sa réalisation. La société suit les mêmes phases d'évolution que le corps humain. De même que dans celui-ci se développent d'abord, d'une manière prédominante, des systèmes particuliers, de même dans la vie de l'Humanité se sont d'abord constitués les organes principaux et indispensables, et de même encore que les diverses fonctions du corps humain ne manquent jamais, après leur développement varié et successif, d'aboutir à une harmonie qui signale l'âge de virilité ou de maturité, de même les diverses fonctions sociales doivent aussi atteindre l'unité et l'harmonie de leur développement au troisième âge de la vie humani-

taire qui se montre déjà dans les tendances de la société et surtout dans la philosophie moderne. Ainsi nous rencontrons, dans les temps primitifs, les puissances morales, la Religion unie à la Science, dominant sur toutes les autres. En Orient, c'est la Religion qui a envahi tous les domaines de la vie et de la Science. En Grèce, et surtout à Rome, se développe ensuite l'idée de l'Etat et de la puissance politique. Le Christianisme, en distinguant l'homme du citoyen, a séparé l'Etat de l'Eglise, le pouvoir spirituel du pouvoir temporel. Après la cessation des spéculations et des disputes religieuses, les préoccupations matérielles ont donné un développement de plus en plus prépondérant à l'Industrie et au Commerce, de manière que cette puissance nouvelle, sans même être complétement constituée, fait pencher déjà la balance de son côté, et décide presque en souveraine les principales questions sociales. Or, pour que cette puissance soit retenue, comme les autres, dans de justes limites, il faut que les puissances intellectuelles et morales s'organisent à leur tour. L'intelligence est par la science le levier qui doit faire marcher la vie sociale dans l'harmonie de la Religion, de la Justice, de l'Art et de l'Industrie, dans la route commune de la Moralité. Ce n'est donc que du moment que la Moralité et la Science seront aussi socialement constituées, que l'Humanité aura acquis la jouissance de toutes ses fonctions, de tous ses organes principaux; c'est alors aussi, que la vie sociale pourra se développer avec ordre, avec harmonie, en possédant dans chaque organe, un contre-poids nécessaire propre à contre-balancer l'action des autres. La situation présente et l'ordre du

développement des fonctions sociales conduisent ainsi à la constitution des puissances intellectuelles et morales qui doivent, par leur action et par le fait de leur existence, établir l'unité et l'harmonie entre les diverses fonctions de la société.

Mais, de ce que les divers ordres sociaux doivent être coordonnés entre eux, il résulte encore que l'ordre social particulier, qui est destiné à l'application et au développement du Droit ou de la Justice, et qu'on appelle l'État, ne doit pas non plus, comme on le pense communément, dominer les autres sphères sociales.

L'Etat est l'institution du Droit, et par conséquent, ses rapports avec les diverses institutions sociales, doivent être des rapports de Droit et de Justice, c'est-à-dire des rapports de conditionnalité. Comme institution de Droit, l'Etat ne peut donc pas absorber les autres sphères de l'activité sociale, les institutions religieuses, morales, scientifiques, artistiques, industrielles et commerciales; il doit laisser à chacune d'elles sa valeur individuelle et respective, sa sphère d'action propre; il doit se contenter de leur fournir les conditions extérieures de développement, assurer leur équilibre et leur harmonie sans intervenir dans leur organisation interne et dans leur administration particulière. L'Etat, comme tel, ne peut être d'aucune religion, d'aucune école dans les arts et dans les sciences, d'aucun parti politique, d'aucun système commercial. Il doit favoriser toutes les religions comme manifestations du même sentiment religieux, et attendre de la liberté même de ce sentiment, qu'il atteigne l'unité de forme ou de culte qui lui est nécessaire; il doit favoriser de la même

manière toutes les sciences, tous les arts, toutes les manifestations des besoins industriels et moraux, leur laisser toute la spontanéité de leur mouvement, aussi longtemps qu'ils restent conformes aux principes généraux de la Justice et leur garantir seulement les moyens de développement. L'Etat est le médiateur de la destinée humaine.

On voit que cette théorie de la société ne néglige aucun élément essentiel de la nature humaine. Subordonnant les questions de pures formes politiques à la question, plus vivace et plus profonde, de l'organisation sociale, elle scrute profondément la nature humaine, modèle vivant de la société, et établit sur cette base la véritable doctrine d'harmonie sociale conforme à la doctrine métaphysique de l'Humanité, comme être d'harmonie de la création. Elle harmonise la destination humaine avec le milieu social dans lequel elle doit s'accomplir. Elle accueille et s'assimile toutes les tendances qui se sont produites dans l'Histoire, d'après les lois du développement de la vie; elle accepte simultanément la Religion, la Morale, les Sciences, les Arts, le Droit, l'Industrie et le Commerce, et harmonise tous ces éléments entre eux dans l'unité sociale, non par un pur procédé éclectique, mais après avoir constaté leur source dans la nature humaine et divine, après en avoir développé les principes fondamentaux. Elle répond ainsi à tous les besoins de la nature humaine, qui se sont déjà manifestés dans la réalité de la vie, à toutes les directions qui sont contenues dans l'essence éternelle de l'homme et de l'Humanité.

Chacun des éléments de la nature humaine se forme successivement dans le développement de la

société comme un organisme spécial et tendant à se constituer socialement. Dans l'époque de la formation qui précède celle de l'harmonie, ces organismes se développent dans des proportions différentes. Les uns prédominent sur les autres, les attirent dans leur sphère d'action, et absorbent toutes les forces sociales. Mais, peu à peu tous les autres organes se forment, sous la tutelle et la prédominance des organes déjà constitués, et cherchant ensuite à conquérir leur indépendance. Cette évolution successive des divers éléments du corps social amène une époque, où certains de ces éléments, constitués en pouvoirs souverains, sont en lutte entre eux et prétendent à la suprématie sur toutes les institutions sociales, jusqu'à ce que, de guerre lasse, on proclame la séparation absolue de toutes les branches de l'activité humaine. Mais le principe de la séparation complète n'est pas moins erroné que celui de l'absorption ou de la suprématie. Tous les éléments fondamentaux de la nature humaine ont la même source dans l'homme ou en Dieu, et doivent par conséquent être associés et harmonisés dans la société, comme ils sont associés dans l'homme. Tous sont également importants et revêtus de la même dignité.

Chacune des institutions sociales saisit l'homme sous une face spéciale ; aucune d'elles ne l'absorbe entièrement. D'après l'idéal du vrai perfectionnement de la nature humaine, chaque individu doit cultiver toutes les faces de son être spirituel et physique, non pas d'une manière égale, mais d'une manière proportionnelle, en plaçant le centre de son activité dans la culture de la branche à laquelle le destine sa vocation particulière. L'homme est

alors, à des titres divers, membre de toutes les institutions, de toutes les sphères principales de la société.

Toutes les sphères sociales, se trouvant entre elles dans des rapports de corrélation et d'indépendance, peuvent aussi prétendre à être régies par une autorité spéciale qui règle tout ce qui est de son ressort, mais qui relève aussi d'une autorité supérieure pour tout ce qui concerne ses rapports avec les autres sphères. C'est ainsi que l'Industrie doit être organisée et régie d'après des principes qui lui sont propres; mais cette organisation doit être en même temps conforme au principe de la justice sociale, elle doit être en accord avec tous les principes religieux, avec les lois de la morale et de l'éducation. C'est de cette manière qu'on organisera toutes les institutions dans l'organisme social, et comme toutes ces institutions se rapportent à une face importante de la vie humaine, toutes sont appelées pour cette raison, dans l'époque de la maturité ou de l'harmonie, à constituer une unité supérieure, une sphère ou une autorité centrale, à laquelle toutes les sphères particulières sont liées par une représentation, basée, à la fois, sur le principe de la spécialité par rapport à ceux qui sont élus, et sur le principe de l'universalité par rapport aux membres sociaux qui concourent à l'élection.

Mais l'état d'équilibre n'existera que quand toutes les parties auront trouvé leur organisation proportionnée. Dans cet état d'harmonie, dernier terme du développement social, l'Humanité doit apparaître comme une grande personnalité; elle aura réuni tous les hommes dans des cercles tou-

jours plus étendus de sociabilité, et la vie humaine se montrera comme un système d'associations, dans lesquelles tous les membres se seront partagés, conformément à leur vocation particulière, toutes les fonctions particulières qui constituent l'ensemble de la vie sociale.

CHAPITRE IX.

Deuxième série des associations humaines.

1° L'Etat.

Si nous plaçons l'Etat en tête de la deuxième série des associations humaines, ce n'est pas que nous voulions favoriser le préjugé, qui accorde à cette sphère particulière la suprématie et la domination sur les autres ordres de la vie sociale. Nous voulons au contraire réformer les idées qu'on s'est faites à ce sujet, et c'est dans ce but que nous nous occuperons tout d'abord de bien déterminer la nature, le but et l'organisation intérieure de l'Etat. Nous pourrons plus facilement ensuite aborder, pour chacune des autres associations particulières, la question de savoir quels sont ses rapports réciproques avec cette sphère de la vie sociale.

Les théories erronées, sur la nature et le but de l'Etat, peuvent se ramener à deux : 1° celle qui assigne à l'Etat un but trop étendu ; 2° celle qui lui assigne un but trop restreint.

I. Suivant les partisans de la première théorie, l'Etat serait la société tout entière, l'association humaine centrale, dominant toutes les institutions, réunissant tous les intérêts, et pourvoyant à tous les besoins intellectuels, moraux et physiques de

l'homme. L'Etat serait ainsi le corps social vivant, fonctionnant dans tous ses membres, le pouvoir qui dirigerait, au moins en dernier ressort, toute l'activité sociale, le développement de toutes les facultés humaines, et qui maintiendrait l'unité dans l'action sociale, en soumettant tout à un seul principe, le bien de la société.

Cette opinion sur la nature de l'Etat est répandue dans le plus grand nombre d'esprits. Elle séduit, en quelque sorte, par la grandeur du but qu'elle assigne à cette importante institution sociale, et, d'un autre côté, par l'unité qu'elle semble établir dans toute l'activité humaine; unité qui paraît tellement nécessaire à une bonne organisation de la société, que l'esprit éprouve une certaine satisfaction intellectuelle quand il croit en avoir trouvé une application dans la vie. Mais cette opinion est fausse en théorie, contraire à l'expérience, et en opposition avec les nouvelles tendances qui se prononcent énergiquement dans la vie publique.

L'unité ne consiste pas dans l'agglomération de toutes les fonctions principales sur un seul point ou dans un seul organe; elle ne réside pas dans l'uniformité de principe et d'action appliquée à toutes les sphères de la vie; elle doit, au contraire, se manifester dans l'harmonie et la corrélation des diverses institutions, fonctionnant chacune sous l'action d'un principe spécial, et s'accordant toutes entre elles par l'esprit et le but général de l'Humanité. La société est un organisme; elle est le grand corps moral, physique et intellectuel de l'Humanité. Ce sont donc la notion d'organisme et les justes idées d'organisation qui en découlent

qui seules peuvent réformer les fausses opinions qu'on a conçues sur l'unité sociale et sur le but de l'Etat.

Or, jusqu'à présent, on a confondu généralement la notion d'organisme avec celle de mécanisme. Ce sont surtout les doctrines matérialistes du siècle précédent qui ont introduit cette confusion dans les sciences morales et politiques. De même qu'elles considéraient le corps humain comme une machine artistement engrénée dans ses rouages, et qu'on s'attachait à prouver qu'il n'y avait point d'âme ou de principe vital, de même on se figura le corps social comme un mécanisme plus vaste, où l'art politique se réduisait à imaginer des forces bien équilibrées et des rouages bien montés, dont les fils seraient placés dans les mains d'un pouvoir central. En jeu depuis un demi-siècle, ce vaste mécanisme est devenu le lit de Procuste de toute indépendance morale et de toute liberté sociale. Le corps social a été brisé dans tous ses organes, dissous dans ses derniers atomes. Il ne reste plus que la fourmilière des individus, distribués numériquement dans des groupes, nommés communes, départements, et dépourvus, comme machines, de toute action propre, de tout mouvement spontané. L'édifice politique construit sur cette base tord tous les muscles moteurs, paralyse les nerfs de tout sentiment propre, et ne peut qu'inspirer de l'horreur à ceux qui ont encore quelque instinct de vie organique. Tout au plus peut-il exciter l'admiration de ces publicistes doctrinaires, qui confondent la grandeur d'une œuvre sociale avec une pyramide égyptienne.

Les idées d'organisation, devenues le mot d'or-

dre de notre époque, sont une protestation contre cette façon matérialiste d'envisager la vie sociale. On commence à comprendre que la société est un ensemble d'institutions organiques, toutes soumises aux mêmes lois d'indépendance et de corrélation; qu'elle a à vrai dire, non pas un seul Etat, mais une confédération ou plutôt une association d'Etats constitués par les ordres politiques, religieux, scientifique, artistique, moral, industriel et commercial.

2° Une deuxième catégorie d'hypothèses donne à l'Etat un but tout opposé; elle lui assigne seulement la mission de veiller au maintien de la sûreté intérieure et extérieure d'une nation. Ce but est reconnu par tous les Etats civilisés; mais il ne remplit pas tout le cadre de leur activité. La sûreté, c'est-à-dire la confiance fondée dans le cours régulier et légal des choses, est un élément de la vie sociale et une des conditions d'un progrès paisible; mais cet élément ne peut pas être considéré comme étant de premier ordre, parce qu'il est purement formel et qu'il ne précise rien sur la nature des choses qu'on veut maintenir en sûreté. Or, il y a des intérêts majeurs, pour l'homme et pour la société, qu'ils doivent poursuivre ou défendre, même au prix de leur repos ou de la sûreté. Le principe de sûreté est d'ailleurs une notion excessivement vague et par là très-dangereuse dans l'application. Car une fois qu'on sort de l'état matériel, de la sphère de la possession et de la propriété, et qu'on considère des opinions, des doctrines susceptibles de troubler la société, il n'y a plus aucune règle pour une juste appréciation de cet élément social. Chaque autorité investie du pouvoir exorbitant de

juger la gravité du danger, résultant d'opinions ou de doctrines, prendrait inévitablement ses sympathies ou ses antipathies, ses craintes ou ses espérances pour seule base de ses jugements, et établirait ainsi le plus effrayant despotisme, soit législatif, soit judiciaire, soit administratif. Cette vérité, comprise jusqu'ici d'une manière très-imparfaite, a cependant amené certains Etats à mieux déterminer les droits auxquels le principe de sûreté est subordonné, et qui ne doivent pas être lésés par son application. On voit ainsi que les Etats ne peuvent pas être de pures institutions de police dont le but consisterait dans le maintien de la sûreté, mais qu'ils doivent reconnaître les droits plus élevés que les hommes tiennent de leur nature rationnelle.

Au milieu de ces doctrines opposées se place la vraie théorie qui fait consister le but de l'Etat, dans la réalisation sociale du principe du Droit et de la Justice, principe qui réside essentiellement dans la répartition de l'ensemble des conditions et des moyens extérieurs, dépendants de la liberté humaine, nécessaires à l'accomplissement des buts rationnels de l'homme et de l'Humanité. D'après cette théorie, l'activité de l'Etat s'étend à tous les domaines de l'ordre social, mais de manière à leur fournir les conditions extérieures de développement, en écartant les obstacles, en venant à leur secours, sans intervenir cependant dans leur mouvement intérieur et sans subordonner les principes de leur organisation au principe politique. L'Etat ne doit point former l'injuste prétention de dominer toutes les forces, toutes les sphères sociales; c'est à lui au contraire de se coordonner à elles, d'épier, de suivre leurs mouvements pour confor-

mer à chaque état de développement, dans l'un ou l'autre de ces domaines, les conditions sociales d'existence et de progrès ultérieur. Le principe de justice, la répartition des moyens sociaux entre toutes les sphères de l'ordre social, conformément au but qu'elles poursuivent, voilà la vraie et unique mission de l'Etat.

La distinction que nous avons faite entre le but de la société et le but de l'Etat, se reproduit dans la question du pouvoir. En général, le pouvoir social est un résultat complexe, l'ensemble des forces mises en mouvement par la société et par ses membres dans les différentes sphères de l'activité humaine. Plus donc une société est active, plus elle embrasse de sphères de culture, plus elle est riche et puissante. Mais cette puissance se divise en autant de branches qu'il y a de directions principales dans lesquelles la société poursuit son but général. Or, nous avons vu que le but général de l'homme et de la société est fourni par les buts moral, religieux, scientifique, artistique, industriel, commercial et politique. La puissance sociale se compose donc aussi des puissances morale, religieuse, scientifique, etc., dont aucune ne doit manquer complétement chez une nation, bien qu'elle puisse les posséder dans des proportions différentes. Ce serait donc une grave erreur de confondre la puissance politique d'un peuple avec sa puissance sociale et de juger sa culture, d'après le degré de développement acquis sous le seul rapport politique. La puissance politique, si elle n'est pas appuyée du concours de tous les autres éléments sociaux, est nécessairement éphémère, et désigne plutôt un état maladif qu'un état de santé, celui-ci

devant représenter l'activité et l'harmonie de toutes les forces sociales. C'est l'exagération de l'élément politique à de certaines époques qui explique la décadence politique souvent si subite des nations.

Au sein de chacune de ces puissances sociales, se forme, par les nécessités de la vie et d'après un principe rationnel, un noyau de forces ; ce noyau se constitue bientôt comme un centre, autour duquel viennent se grouper les éléments analogues, pour recevoir de lui l'impulsion et se soumettre à sa direction. Ce travail de constitution et d'assimilation centrale n'a pas été également fort dans toutes les sphères de l'activité sociale. La plupart d'entre elles ne sont pas encore arrivées à une organisation centrale ; elles sont restées éparpillées dans plusieurs directions particulières sans aucun lien entre elles ; en outre, le pouvoir d'attraction étant resté trop faible dans ces domaines, elles ont été absorbées pendant longtemps par les sphères, sur lesquelles le développement social s'était porté de préférence. C'est ainsi que nous voyons que deux des puissances sociales, la puissance religieuse et la puissance politique, se sont seules constituées et organisées centralement sous des conditions et dans des formes plus ou moins différentes, tandis que les autres puissances sont encore dispersées et en même temps se trouvent, en grande partie, sous la loi de la puissance politique qui a dénaturé souvent leur caractère.

Ces puissances sociales tendent de plus en plus à s'affranchir d'une tutelle désormais inutile et oppressive ; elles ne peuvent manquer de se constituer en elles-mêmes après les essais et les oscilla-

tions qui accompagnent tout travail de formation, et dont il dépend des puissances encore tutrices aujourd'hui d'abréger la durée et de diminuer les inconvénients. Cette constitution centrale, outre qu'elle est exigée par la nature spéciale des forces qui concourent au travail social, est encore nécessaire pour la juste division de la puissance sociale. Cette puissance, en effet, pour le salut de la société, ne doit pas être absorbée par un seul pouvoir, soit politique, soit religieux. Cette séparation, qui assure à toutes les sphères de l'activité humaine leur indépendance respective, est bien plus importante que la division tant vantée des pouvoirs politiques. La juste séparation des sphères sociales n'est pas seulement la garantie de la véritable liberté sociale; mais elle seule peut neutraliser aussi les effets, souvent si désastreux, que les changements brusques ou violents dans le pouvoir politique entraînent pour le corps social tout entier. Déjà on aperçoit aujourd'hui que dans les organisations politiques où plusieurs corps partagent le pouvoir, où il y a, par exemple, une forte organisation communale et provinciale, la marche de l'administration et de toute la vie politique est plus régulière, moins exposée aux fluctuations continuelles de la politique générale.

Cette désastreuse organisation politique, qu'on appelle centralisation, est donc un véritable malheur social; elle habitue les esprits à se diriger vers un seul point d'où ils attendent ou le bien ou le mal, tandis que chacun devrait trouver dans des sphères politiques plus rapprochées des buts dignes de son activité, et contribuer par ses efforts particuliers à l'unité totale du bien public. — Mais ce

qui est déjà d'une si grande importance pour la vie politique, aurait des effets encore plus salutaires pour toute la vie sociale. Les différents pouvoirs politiques ne sont pas de véritables contrepoids les uns des autres, puisque tous sont institués pour le même but, le but politique. Il y aurait de véritables contre-poids sociaux, si, à côté du pouvoir politique, les puissances intellectuelles, morales et industrielles, étaient constituées en sphères plus ou moins indépendantes. C'est une constitution de ce genre qui nous est réservée dans l'avenir. Cette constitution déterminera non-seulement la séparation, mais aussi les justes rapports, l'enchaînement et la corrélation de tous les cercles de l'ordre social. Nous aurons alors une unité sociale nouvelle, différente de l'unité purement politique, et qui mettra d'accord la liberté et l'indépendance avec la solidarité, l'harmonie et la direction commune dans tous les éléments de la Société.

Quant à la puissance politique proprement dite, sa base première et la plus large réside dans l'activité de tous les membres qui font partie de l'association civile, et qui contribuent, chacun pour sa part, à la réalisation du but politique. L'Etat, association de droit et de justice, est d'autant plus fort et plus puissant, que son but est le plus parfaitement et le plus généralement accompli par tous ses membres, que les obligations et les droits sont satisfaits dans toutes les parties sociales, conformément au principe de la justice. — Toutefois il faut distinguer la puissance politique, qui comprend les forces de tous les membres de l'association, de celle qui est exercée par l'Etat comme *unité politique collective*. Toute association présuppose pour son

existence et son développement une direction qui choisisse les voies et les moyens pour mieux atteindre le but commun. Il faut donc qu'il existe une autorité politique qui, après avoir déterminé, d'accord avec l'association, le but et la juste sphère d'action, soit chargée de rechercher et d'employer, dans l'intérêt de tous, les moyens nécessaires pour la meilleure réalisation du but politique. C'est cette autorité investie de la disposition de ces moyens qui est appelée pouvoir dans le sens ordinaire du mot, pouvoir général qui se divise ensuite en plusieurs pouvoirs particuliers.

III. Nous avons à nous occuper maintenant de l'établissement du pouvoir ou de son origine, de son but et de sa légitimité.

L'établissement du pouvoir ou de l'autorité politique doit se faire en principe dans les formes, d'après lesquelles se règle toute organisation intérieure d'une société composée d'êtres doués de raison et de liberté. C'est donc une convention ou un contrat social qui est le mode rationnel de l'institution du pouvoir.

Ce mode d'établissement a été jusqu'à présent très-peu suivi dans l'histoire, et l'état imparfait dans lequel se trouvait la vie politique des peuples ne permettait pas d'adopter, soit en partie, soit complétement, cette forme. Mais plus les nations acquièrent la conscience de leurs droits et de leurs besoins, plus elles exigent que le pouvoir soit une émanation de la nation, afin qu'il ne puisse pas se mettre en opposition avec les besoins populaires. La source, l'origine du pouvoir est donc dans le Peuple; c'est en lui que réside la puissance politique générale; c'est de lui que tous

les pouvoirs particuliers tirent leur origine.

C'est dans ce fait, que tous les pouvoirs émanent du Peuple lui-même, que réside la *souveraineté du Peuple*, attribut de la personnalité collective, qui, indépendante dans sa volonté, se détermine elle-même d'après le sentiment de ses besoins et la conscience de ses droits. Toutefois, il faut bien faire attention que la volonté, soit individuelle, soit commune, n'est que le mode de réalisation du droit, que le contrat n'est que la *forme* dans laquelle le principe du droit est exprimé par une association. Le principe de la justice elle-même est au-dessus de toutes les volontés et de tous les contrats. La souveraineté, qui se fonde donc sur le concours de toutes les volontés, n'est que *formelle*, et doit recevoir son complément et sa sanction du principe de la justice. Seule la justice, comme émanation de la raison, a le droit de régner d'une manière absolue, et constitue par conséquent le fondement rationnel de la souveraineté. La destinée de la souveraineté de la volonté est de se rationaliser, en se soumettant à l'autorité de la raison; mais cette soumission doit être libre; elle doit se faire de la même manière qu'elle se réalise dans l'homme individuel, qui, par une suite d'expériences nécessaires à son éducation, reconnaît enfin la raison comme guide de ses actions (1).

---

(1) Ce principe, que la raison et ses éternels principes de bien et de justice sont la première source de la souveraineté, a été compris par plusieurs publicistes modernes. Mais la plupart ont eu le tort assez grave de confondre la raison générale de tous avec la raison individuelle. Cette erreur les a

Le *but* du pouvoir politique ne peut pas différer de celui de l'association politique. Les théoriciens, qui conçoivent le principe du Droit d'une manière trop restreinte, sont obligés, quand il s'agit du but de l'association et du pouvoir politique, d'élargir la sphère d'action du pouvoir pour satisfaire les exigences sociales. Mais le principe du Droit que nous avons donné, est assez large pour bien déterminer la mission du pouvoir politique. C'est pour assurer l'application de la justice, dans toutes les sphères du corps social, que le pouvoir est établi, et qu'il est investi, ainsi que le principe du Droit l'exige, de moyens coactifs pour faire triompher, au besoin, le principe général sur les résistances individuelles. La justice est donc le but et, en même temps, la *limite* du pouvoir et la justification de ses moyens. Un pouvoir n'est ni bon ni mauvais par lui-même; il le devient par l'usage qu'on en fait. Le pouvoir est une fonction sociale qui, de même que les facultés de l'homme, peut recevoir une bonne ou une mauvaise direction.

Le pouvoir n'existe pas non plus pour lui-même; il existe, et il est établi pour la justice, dont il tire seul sa force et sa légitimation. La légitimité du pouvoir n'est donc pas une question historique. Un pouvoir peut avoir son origine dans des faits qui en eux-mêmes ne peuvent pas être justifiés;

---

amenés à interpréter la souveraineté du Peuple par une théorie qu'ils prétendent imposer à la société, au nom de la souveraineté de la raison. Ces publicistes, qu'on a appelés *doctrinaires*, sont ainsi arrivés en partant d'un principe vrai, et à travers une série d'impossibilités, à la négation du droit, à l'arbitraire.

mais quand le pouvoir est ensuite exercé comme l'intérêt de la nation et le degré de sa culture le comportent, il est légitime, parce qu'il se conforme au principe de la justice.

IV. Le pouvoir politique est un par son origine : toutefois il se divise : 1° par rapport aux différents modes de sa manifestation ou de son application ; 2° eu égard aux autorités sociales qui l'exercent.

1° L'application du Droit suppose deux fonctions principales. — D'abord il faut que le Droit soit reconnu socialement et formulé par la *loi*. Les rapports sociaux du même genre doivent être soumis aux mêmes principes régulateurs ; la législation sociale doit donc comprendre un système de lois pour les différents genres de rapports juridiques qui existent entre les hommes. Il est donc nécessaire qu'il y ait dans l'Etat un pouvoir chargé d'établir et de réformer les lois pour les différents domaines de l'ordre social. Les attributions de ce pouvoir exigent que ceux qui en sont investis soient à même de comprendre les intérêts généraux, de saisir les rapports qui existent entre les différentes branches de l'activité sociale ; qu'ils soient des hommes *généraux*, capables de traiter les matières par principes, pour que la loi soit douée de ce caractère de généralité qui fait son essence. La fonction *législative* est donc la première branche particulière, et qui exige une capacité spéciale.

Mais l'établissement de la loi est différent de son application qui est de deux espèces. Cette application peut être provoquée, par les discussions ou les contestations entre les particuliers seuls ou entre les particuliers et l'autorité de l'Etat ; ou bien l'application de la loi se fait sous cette provocation,

naturellement, à tous les cas, à tous les genres de rapports par lesquels la loi a été donnée. La première branche d'administration de la loi reçoit le nom de pouvoir ou de fonction *judiciaire*, l'autre celui de pouvoir ou de fonction *exécutive*.

Ces deux pouvoirs, bien qu'ils soient distincts et qu'ils doivent être séparés dans la vie sociale, se rapportent cependant au même objet, l'application de la loi. La sphère d'action de ces pouvoirs est pourtant différente. Celle du pouvoir judiciaire est la moins étendue, parce que son action n'est qu'éventuelle, se manifestant dans les cas de contestations sur le Droit, tandis que l'action du pouvoir exécutif est incessante, générale, se faisant sentir toujours dans tous les domaines de l'ordre public. Le pouvoir exécutif est le juge de la bonté des mesures de détail qui sont à prendre dans les différentes circonstances, et pour les divers genres de l'administration publique.

La première division du pouvoir, eu égard au mode de son action, est donc la division en pouvoir législatif et en pouvoir administratif, dont le dernier se divise, de nouveau, en deux branches distinctes, le pouvoir judiciaire et le pouvoir exécutif.

2° Cette division du pouvoir ne doit pas être confondue avec celle qui se fait, eu égard aux autorités sociales, qui participent à son exécution. Une nation est le complexe de plusieurs degrés d'associations qui se développent dans son sein. Nous avons vu qu'une nation repose sur la *famille* comme première base sociale ; que les familles réunies ensuite dans le *groupe* forment le second degré d'association ; l'association des groupes forme la *tribu*,

et la réunion des tribus forme l'association *nationale*. Or, le pouvoir politique, dans ses deux branches, s'étend sur tous ces degrés d'association; tous participent à son exercice, de telle manière que chacun de ces corps est indépendant ou souverain, dans la législation comme dans l'administration, pour tout ce qui concerne sa sphère particulière d'existence. Mais, d'un autre côté, ils sont subordonnés chacun à la sphère d'action de l'association supérieure, et tous ensemble sont subordonnés à la législation et à l'administration nationale. De cette division du pouvoir résultent le pouvoir familial, le pouvoir municipal, le pouvoir provincial et le pouvoir national.

La séparation de ces pouvoirs et la juste fixation de leurs attributions sont un objet d'une grande importance. Les empiétements de l'un sur l'autre, la confusion de leurs sphères d'action sont des causes de despotisme et des entraves à la liberté politique, aussi redoutables que celles qui résultent de la confusion des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif. Dans la tendance des nations modernes vers l'unité, on a souvent sacrifié le pouvoir communal et provincial si fortement constitué dans les époques antérieures au profit d'une prétendue unité nationale. Mais la véritable unité ne réside pas, nous l'avons déjà dit, et nous ne nous lasserons pas de le répéter, dans une désolante et mathématique uniformité, elle consiste dans l'harmonie riche et dans le développement libre et proportionné de tous les éléments sociaux, de toutes les sphères de l'association politique. Quel que soit le système au profit duquel on voudrait établir une prépondérance démesurée du pouvoir national,

telle que nous la rencontrons dans le régime de la centralisation, toujours elle serait réprouvée par les principes de la vraie liberté politique, sans laquelle aucune organisation ne peut prospérer, ne peut se développer ni prendre racine dans le corps d'une nation.

Mais ces divers pouvoirs pourraient abuser des moyens ou des forces dont ils disposent et rompre l'équilibre social. Il faut donc prendre des garanties contre eux. Il convient de placer au-dessus de tous les pouvoirs politiques un pouvoir d'un autre genre, le pouvoir *inspectif*, chargé de veiller à ce que tous les autres pouvoirs restent dans les limites de leurs attributions, n'empiètent pas les uns sur les autres, et que les fonctionnaires de tous les ordres remplissent leur devoir. La constitution de ce pouvoir inspectif est sans doute difficile ; mais quand on songe que plusieurs de ses éléments existent déjà dans l'organisation actuelle (1), on trouve une route toute tracée qu'il s'agit seulement de poursuivre et d'étendre. C'est aux publicistes de diriger leur attention sur ce point important et de préparer par leurs recherches la constitution future de ce pouvoir dans la société. Ce pouvoir, selon Fichte, qui le premier en a fait remarquer la nécessité, ne doit pas exercer une action positive, mais négative ou prohibitive ; il doit surveiller par-

---

(1) Nous citerons en particulier la cour des comptes, qui a le droit de suspendre, jusqu'à ce que le pouvoir législatif ait été saisi de la question, l'exécution des actes financiers ordonnés par le pouvoir exécutif, et qui ne lui paraissent pas autorisés par la constitution ou par la loi.

ticulièrement le pouvoir exécutif ou l'administration, et par conséquent être indépendant de ce pouvoir.

V. Le juste exercice des pouvoirs politiques dépend du mode et des conditions de nomination des personnes qui sont investies de leur exercice. Il y a à ce sujet plusieurs considérations importantes qu'il ne faut jamais perdre de vue. En premier lieu, il faut faire attention que ces pouvoirs ne sont que des fonctions, qui pour être bien exercées exigent des conditions de capacité de la part de ceux qui en sont investis ; et en second lieu, il faut faire une distinction entre les différentes fonctions qui ne peuvent pas être conférées de la même manière à des membres de la société politique. Sans doute, en principe, il faut établir que les pouvoirs, ayant leur source dans le Peuple, doivent aussi porter l'empreinte de cette origine. Mais cette condition est suffisamment remplie, si le pouvoir, chargé d'établir la loi ou les principes régulateurs des différents ordres politiques, est organisé de manière qu'il ne peut se mettre en opposition avec le vœu de la nation, et qu'il dépende par conséquent dans sa constitution de l'élection populaire. Ce mode de constitution adopté pour le pouvoir législatif suffit pour exercer une influence convenable sur l'organisation des autres pouvoirs. Les pouvoirs particuliers, exigeant des connaissances plus spéciales, qui ne peuvent pas être appréciées par les masses, ne doivent pas être conférés par le même mode d'élection populaire. Tandis que le pouvoir général est constitué par la généralité des citoyens, les pouvoirs spéciaux doivent être conférés par des ordres ou des classes spéciales qui sont à même

d'apprécier les connaissances exigées pour l'exercice de ces fonctions.

Quant à ceux qui peuvent être investis des fonctions législatives, la raison exigerait qu'ils fussent choisis dans une classe de citoyens, rendus aptes par leurs études à saisir et à comprendre les intérêts généraux qui doivent être garantis par la loi. Ce seraient donc ceux qui ont étudié le droit dans toutes ses branches, sous le rapport philosophique, historique et politique, qui devraient être appelés à ces fonctions; la législation de l'Etat, étant, par sa véritable nature, juridique et politique, devrait aussi être confiée aux hommes appartenant à l'ordre juridique et politique. Mais aujourd'hui que l'Etat n'est pas assez distinct des autres sphères sociales et que celles-ci n'ont pas encore une constitution et une législation spéciales, il est conforme à l'état social actuel, que les fonctions de législature soient exercées par des hommes appartenant à toutes les classes de la société. L'élection doit alors être réglée de manière qu'elle devienne une manifestation vraie et aussi complète que possible de tous les intérêts et de toutes les opinions qui règnent dans l'ordre social.

VI. La manière dont les pouvoirs sont exercés dans la société constitue la forme du *gouvernement*. Cette forme varie, selon que les différents pouvoirs sont confondus ou séparés et selon que le pouvoir général, vraiment souverain, le pouvoir législatif, est exercé par un, par plusieurs ou par tous les membres actifs de l'Etat. Quand tous les pouvoirs sont exercés par un seul homme ou par un seul corps, il y a *despotisme*; quand tous les pouvoirs sont complétement séparés l'un de l'au-

tre, il y a *anarchie*. Ces deux états politiques ne sont pas à vrai dire des formes de gouvernement, mais l'absence de tout véritable gouvernement.

Les différentes formes de gouvernement résultent principalement des divers modes de constitution et d'exercice du pouvoir législatif. Sous ce rapport la forme du gouvernement est ou *monarchique*, quand une personnalité est le seul arbitre dans la législation, ou *aristocratique*, quand un corps ou une classe d'hommes, privilégiés d'une manière quelconque, exerce le pouvoir souverain, ou *démocratique*, lorsque le peuple tout entier est appelé à la confection de la loi.

Les formes de gouvernement n'ont pas l'importance qu'on a commencé dans les temps modernes à leur attribuer. Après avoir compris que les formes ne sont pas indifférentes dans les institutions sociales, on a exagéré leur importance en oubliant souvent le fonds pour les formes. La meilleure forme de gouvernement serait celle qui se fonderait sur la souveraineté du Droit et qui donnerait les meilleures garanties pour que les hommes les plus capables fussent investis des fonctions publiques, et qui, en se modifiant d'après l'état de culture d'une nation, habituerait le peuple, par une éducation progressive, à faire un usage rationnel et, de plus en plus étendu, des droits établis par la constitution.

Une telle forme de gouvernement n'a jamais été réalisée dans le passé. Toujours les peuples ont oscillé entre la monarchie et la démocratie, et l'aristocratie a été prise par eux comme un pis aller et un juste milieu insaisissable. Cependant, cette forme de gouvernement est la seule rationnelle; elle est la seule conforme au mouvement de la société qui

se traduit dans ces deux termes contradictoires *conservation* et *progrès*, double manifestation des esprits auxquels tout gouvernement est tenu de satisfaire sous peine de tomber dans le despotisme ou dans l'anarchie. Cette forme, que l'avenir nous fera découvrir et qu'il réalisera, est sans doute cette République, qu'à chaque déchirement de la société, les peuples semblent entrevoir et que nul jusqu'ici n'a encore pu définir.

Nous terminerons ce paragraphe par quelques considérations sur la constitution de l'Etat.

VII. L'Etat, comme association permanente des hommes, poursuit dans son développement un but éternel, celui de la justice, sous les conditions et avec les moyens appropriés à chaque époque de culture de la société. Or, c'est l'ensemble de ces moyens socialement organisés pour l'accomplissement du but politique qui forme la constitution de l'Etat.

La constitution politique d'un peuple ne doit pas être confondue avec toute sa constitution sociale, pas plus que l'Etat, son but et ses pouvoirs ne doivent être identifiés avec la société et les domaines de son activité. La constitution politique n'est toujours qu'un des éléments de la constitution sociale, qui comprend aussi les modes d'organisation des éléments intellectuels, moraux, religieux, industrieux de la société. La même différence que nous avons constatée parmi les peuples sous le rapport de leur puissance, se remarque aussi dans leur constitution sociale. Aujourd'hui, dans l'ardeur des réformes qui s'est emparée des esprits, on paraît oublier cette différence et attendre le salut de la société de la consécration des principes politiques.

C'est une erreur. Toutefois, cette tendance politique prédominante s'explique et se justifie par la nature et la mission de l'Etat : comme l'Etat est l'association qui a pour but de fournir les moyens de l'existence et du développement de la société et d'établir les principes qui garantissent le mieux à chaque membre ses droits, c'est-à-dire les conditions de son développement individuel et social, il est de la plus grande importance que ces moyens soient spécialement reconnus et fixés pour l'usage ultérieur de tous. Mais il est à remarquer que les moyens eux-mêmes ne peuvent être bien établis, si l'on ne s'enquiert pas d'abord du but de la société, et si l'on n'est pas d'accord sur tous les buts rationnels, fondés dans la nature de l'homme et sur le mode moral et libre de leur réalisation. C'est l'oubli de cette vérité qui, ôtant aux réformes et aux constitutions politiques leur dernier but essentiel, peut être la cause que les peuples, préoccupés des idées politiques, se fourvoient de plus en plus, se nourrissent d'illusions, en cherchant le salut et le bonheur général dans des principes qui ne leur donnent que les moyens extérieurs, et qui, pour être bien employés, présupposent la connaissance raisonnée de tous les intérêts humains qui demandent une satisfaction sociale. Il ne faut donc pas oublier, pour les moyens, le but de la vie; les peuples, qui tombent dans cette erreur, n'ont pas plus le sens vraiment pratique, que ceux qui, adonnés aux recherches sur les grandes questions de la destinée humaine, perdent de vue les moyens par lesquels elle doit être socialement réalisée, facilitée et mise à l'abri des entraves que l'ignorance et le mauvais vouloir des gouvernements pourraient susciter.

Voici quels sont les principes d'une bonne constitution politique.

1° La constitution politique doit se restreindre au domaine du Droit et de la Politique. — On doit établir les principes régulateurs pour les rapports entre l'Etat et les particuliers, sans empiéter sur le mouvement et la direction des autres sphères de la vie sociale, sans intervenir, par exemple, dans les domaines religieux, moraux, scientifiques et industriels. — La constitution se bornera donc à énoncer les droits et les obligations de tous les membres envers l'Etat, et à organiser les pouvoirs nécessaires pour leur exécution.

2° La constitution politique doit aussi consacrer le principe de relation; ce principe est exigé par le Droit, qui, bien que distinct de la Religion, de la Morale, etc., est avec ces objets dans le même rapport que le moyen l'est avec le but. — La constitution doit donc formuler l'obligation imposée à l'Etat, de fournir à toutes les sphères de l'activité sociale, à la Religion, à la Morale, à la Science, aux Arts, à l'Industrie, les moyens et les conditions d'existence et de développement, qui, n'étant pas donnés par ces sphères elles-mêmes, dépendent de circonstances extérieures et de la société en général. — La constitution, tout en consacrant la non-intervention de l'Etat dans le mouvement intérieur de ces sphères, consacre le principe de secours et de concours extérieur pour leur assurer les moyens d'existence et de développement. Le principe du Droit exige donc que l'action de l'Etat ne soit pas purement négative, mais qu'elle soit aussi positive vis-à-vis des différentes sphères de l'activité sociale.

3° La constitution politique établit également les principes sur les *voies et moyens* qui doivent être mis à la disposition du gouvernement, pour que l'Etat puisse remplir ses obligations envers tous les ordres, toutes les institutions de la société. En même temps elle indique en principe le mode d'action de l'Etat, que les législatures, chargées de la discussion du budget, ont ensuite à spécifier pour les institutions qui tombent sous l'application du principe constitutionnel.

4° La constitution politique ne doit pas être revêtue d'un caractère d'immutabilité. Comme elle doit consacrer, d'après les principes du Droit, les moyens du développement social, elle doit aussi suivre ce développement, se modifier, se transformer avec l'état social, avec ses besoins et ses tendances. — La constitution doit donc, pour être progressive, renfermer en elle-même le principe de sa réforme et préciser les conditions sous lesquelles elle peut avoir lieu.

5° Une constitution, pour être en harmonie avec l'esprit politique et social d'une époque, ne doit pas être l'expression pure et simple de ce qui existe déjà; elle ne doit pas être seulement, comme on le croit ordinairement, le produit, la formule des mœurs, des habitudes et de la conscience actuelle d'un peuple; elle doit au contraire, par ses principes, devancer toujours l'état social, parce que c'est sous la direction de ses principes qu'un peuple doit se développer ou compléter son éducation. C'est ce qui est encore exigé par le principe du Droit. Les Droits politiques n'étant que les moyens sociaux qui sont mis à la disposition de tous, doivent être établis avant même que les membres de

la société en aient pu faire l'usage complet. Tous doivent apprendre, successivement et par les essais inséparables de toute éducation, à en faire le meilleur usage.

Nous avons ainsi terminé ce que nous avions à dire sur l'Etat et sur son organisation. A présent nous pouvons examiner les rapports entre l'Etat et les autres associations sociales.

CHAPITRE X.

Deuxième série des associations humaines.

2° L'Eglise. — 3° La Moralité.

I. L'Eglise n'est autre chose que l'association religieuse ou la Religion constituée en culte, en état permanent de la vie de tous ceux qui sont associés pour l'édification commune. L'Eglise, de même que le culte, n'existe que par l'association libre des individus. C'est aux membres de l'association qu'appartient la faculté de donner au culte ou à l'Eglise la forme ou l'organisation qui leur paraît le mieux répondre au but de la Religion. L'Humanité est sans doute destinée à arriver dans son développement religieux à l'unité de doctrine et de croyance, lorsque la raison aura trouvé les principes fondamentaux et les aura rendus accessibles à l'intelligence de tous; mais cet avenir ne peut être préparé que par un état religieux dans lequel une unité fausse et fictive ne mettra pas obstacle aux mouvements libres de l'esprit humain, sous lequel les cultes existants pourront se transformer, et dans lequel de nouveaux cultes pourront naître et essayer d'attirer à eux, par l'enseignement religieux, les convictions qui finiront par se rendre librement à la vérité une et entière, commune et universelle.

Dans les rapports réciproques à établir entre l'Eglise et l'Etat, il y a d'abord à fonder une distinction entre ces deux sphères sociales qui, poursuivant chacune un but particulier, doivent consacrer une juste indépendance. Mais cette distinction n'implique pas une séparation telle que l'Eglise et l'Etat demeurent complétement étrangers l'un à l'autre. Les rapports entre ces deux ordres sociaux ne sont pas purement négatifs ; ils n'ont pas à rester vis-à-vis l'un de l'autre, dans un état d'indifférence ou de complète inaction. La maxime que la loi et l'Etat sont athées, dérive de cette conception vulgaire du principe du Droit, selon lequel l'action de la justice est seulement négative, ayant pour but de maintenir les individus et les institutions sociales dans les limites de leurs sphères particulières ; elle signifie seulement qu'il y a et qu'il doit y avoir une séparation complète entre la Religion et les institutions politiques, et en ce sens elle renferme une grande vérité ; l'organisation du droit et celle de la religion sont basées en effet sur des principes distincts ; mais il n'en est pas moins vrai que l'Etat et l'Eglise soutiennent dans la vie sociale de nombreux rapports que le principe de la justice ne saurait méconnaître. L'Etat a d'ailleurs pour but spécial de fournir à toutes les institutions les conditions positives et négatives de leur existence et de leur développement ; il n'est donc pas plus athée, que la Religion et l'Eglise ne peuvent être mises hors la loi. C'est la loi de justice qui doit tracer, à l'Eglise comme à l'Etat, le cercle de leurs obligations tant positives que négatives. Ce sont ces obligations réciproques que nous avons à déduire de la nature de ces institutions.

A. Les droits, que l'Eglise peut réclamer de l'Etat comme autant d'obligations envers elles, peuvent se résumer dans les suivants :

1° La Religion, étant une sphère distincte du Droit, toute église ou communauté religieuse peut prétendre à rester indépendante de l'Etat et à n'être soumise dans sa vie intérieure à aucun pouvoir politique extérieur.

2° L'Etat ne peut ni imposer, ni modifier un dogme ou une religion. — Quand le besoin de réforme se manifeste dans une Eglise, l'Etat a le droit et même l'obligation de venir en aide à cette transformation ; mais il ne doit faire usage, dans ce but, ni de contrainte physique, ni de contrainte intellectuelle ; il doit se borner à fournir les conditions d'existence, aussi bien à ceux qui établissent une modification dans le dogme ou dans le culte, qu'à ceux qui persévèrent dans l'ancienne doctrine. — L'Etat n'est donc pas indifférent dans le mouvement religieux ; toutefois son action n'est que secondaire, il suit sans la donner l'impulsion que les esprits sont susceptibles de recevoir dans ce domaine ; il constate seulement ce qui a passé en fait et prend les mesures conformes au changement opéré dans une sphère de l'activité sociale. Son devoir est donc avant tout de rester impartial entre les diverses croyances ou les divers partis religieux qui peuvent surgir dans la société ; tous ont droit à sa protection et à la garantie de la loi commune (1).

---

(1) Le principe que nous développons ici est l'application, dans la sphère politique, des maximes de la tolérance privée ;

3° Un dogme ou un culte peut prétendre à ne pas être employé à un but politique ou à toute

---

il ne peut soulever l'ombre d'une objection dans l'esprit de ceux qui comprennent les obligations du Droit ou de la Justice. Il n'en sera pas de même, sans doute, de ceux qui, avec des convictions arrêtées, se mettent à la place de la totalité des citoyens et repoussent les croyances différentes des leurs comme erronées ; ceux-là feront certainement cette objection, que si notre principe était érigé en maxime de gouvernement, l'Etat serait exposé à accorder sa protection à l'erreur ou à l'impiété. Voici ce que nous avons à leur répondre. L'Etat représente dans l'ordre politique la société telle qu'elle est dans sa réalité, dans ses divisions intérieures, avec ses dissensions intellectuelles et morales ; il a pour mission d'assurer à tous les hommes, quelle que soit la différence qui les sépare, les conditions de leur développement physique, moral, intellectuel et religieux, selon la forme et dans l'esprit que la conscience de chacun a jugés préférables. La supposition que l'Etat pourrait être ainsi exposé à prêter son concours à l'impiété et même à l'athéisme est gratuite et chimérique. D'abord, il n'y a pas de religion sans le principe éternel de Dieu ; sans doute ce principe peut être conçu de différentes manières ; mais il est seul suffisant pour assurer à une croyance dans laquelle il est reconnu le respect et la protection sociale. L'athéisme n'est pas une doctrine religieuse, mais bien plutôt la négation de toute doctrine religieuse ; l'Etat n'a aucun secours à lui prêter ; il l'abandonne au sort réservé à toutes les erreurs, celui d'être successivement détruites par une intelligence plus parfaite et de plus en plus répandue de la vérité. De plus, on pourrait croire que par suite de cette liberté religieuse, la croyance serait exposée à rétrograder et à se revêtir de nouveau de formes appartenant aux époques inférieures du développement religieux. Mais c'est là une erreur des plus profondes, basée sur un oubli complet du mouvement de l'Histoire. La vie ne marche point à reculons ; les tentatives faites dans un tel esprit resteraient isolées et tomberaient bientôt devant la conscience publique, qui porte ses jugements d'après la loi du

autre fin étrangère à la Religion (1). L'Etat n'a pas droit de disposer d'aucun culte ni d'aucun de ses actes; le concours que la Religion peut prêter, dans le but de rehausser l'importance d'un acte de la vie humaine, doit être libre et compatible avec la conscience de ses fonctionnaires. Mais de son côté, l'Etat a le droit et le devoir de rendre les actes qui ne sont pas purement religieux, qui appartiennent sous l'un ou l'autre rapport à la vie civile, indépendants du culte et de la bonne ou mauvaise volonté de ses fonctionnaires.

4° L'Etat ne doit pas intervenir dans le domaine de la Religion; par conséquent il ne doit exercer aucun pouvoir, ni direct ni indirect, sur la nomination des fonctionnaires de l'Eglise. Cette nomination n'appartient qu'à la réunion de tous ceux qui dans une localité déterminée professent les mêmes principes et exercent le même culte. Il se peut que dans certaines organisations partielles de l'Eglise cette nomination soit dévolue à des autorités ec-

---

progrès. Le principe, que l'Etat ne doit pas intervenir dans la sphère intérieure du développement religieux reste donc inébranlable. Une contravention à ce principe serait nécessairement une cause de trouble et de désordre dans la société.

(1) C'est une autre conséquence du principe établi sur la distinction entre l'Eglise et l'Etat. Là est la seule solution rationnelle du conflit qui peut s'élever entre le pouvoir politique et les fonctionnaires ecclésiastiques au sujet de certains actes, par exemple du mariage. Il en est de même de l'intolérance; en tant qu'elle ne produit aucun effet extérieur, elle ne tombe pas sous la vindicte de l'Etat; c'est à la morale de juger l'intolérance et d'éclairer l'opinion publique sur les vices de tel ou tel culte.

clésiastiques; en ce cas l'Etat, n'ayant à s'occuper d'aucune forme d'organisation ou de hiérarchie, n'a qu'à reconnaître le fait; mais d'un autre côté, quand une association religieuse refuse de reconnaître un pareil mode de nomination et qu'elle veut exercer elle-même le droit de nommer, l'Etat a également à en protéger l'exercice; la reconnaissance de ce droit devient même à certaines époques la condition du progrès religieux et un contre-poids à l'arbitraire d'une autorité qui heurterait les sentiments et la conscience des membres d'une communauté.

5° L'Etat, par la même raison, n'a à salarier aucun culte; il doit abandonner ce devoir aux membres qui professent les mêmes principes religieux et qui ont intérêt à les soutenir. C'est au zèle et aux convictions des particuliers qu'il faut abandonner des objets qui se maintiennent, changent et se transforment avec les convictions. Ce principe n'est pas seulement vrai en théorie, mais en pratique; avec la variété et la diversité des cultes, il serait difficile à l'Etat d'être impartial entre les diverses communautés religieuses et de suivre comme il conviendrait les progrès qu'une croyance peut faire sur les autres. Si l'Etat, dans une telle situation, devait salarier tous les fonctionnaires d'un culte, leur nombre serait souvent en disproportion avec les besoins réels du service; les précautions à prendre pour établir cette proportion seraient souvent difficiles à mettre en pratique, tandis qu'elles deviendront inutiles dans le système qui abandonne à ceux qui prennent part à l'exercice d'un culte le soin d'en salarier les ministres.

B. Comme l'Etat est investi de la mission de maintenir les justes rapports entre les diverses institutions sociales, et de veiller, par conséquent, à ce que chacune d'elles se renferme dans la sphère d'action qui lui est tracée, par la spécialité de son but, il doit aussi tenir :

1° A ce que les fonctionnaires de l'Eglise se renferment dans le cercle de leurs fonctions religieuses sans empiéter, ni sur les pouvoirs politiques ni sur les autres fonctions sociales. — Sans doute l'ecclésiastique, comme homme, jouit de tous les droits humains, mais, comme fonctionnaire, il ne peut pas en même temps exercer des fonctions qui, exigeant un autre genre d'aptitude, sont naturellement dévolues aux personnes qui en ont fait une étude spéciale. L'ecclésiastique ne doit être ni commerçant, ni industriel, ni instituteur, ni fonctionnaire public. — C'est surtout dans la sphère de la science que l'incompatibilité de l'ecclésiastique doit être bien marquée. Les ministres du culte ne doivent pas exercer en même temps les fonctions d'instituteurs, parce que l'instruction et l'éducation exigent d'autres capacités que celles qui sont nécessaires, pour bien remplir les devoirs prescrits par le but de l'édification religieuse. Tandis que l'instruction et l'éducation supposent un esprit méthodique, un caractère à la fois doux et ferme et une liberté de mouvement intellectuel qui ne soit pas entravée pour le maître par des préoccupations de dogmes et de formes religieuses, la Religion, au contraire, demande à ses fonctionnaires plus d'inspiration, d'entraînement et de piété. En second lieu, l'enseignement des sciences doit être confié à une classe spéciale pour que la

Religion trouve dans la Science un contre-poids à la fois et une condition de progrès. Une confusion de la Religion avec la Science et l'Enseignement, inévitable peut-être dans l'état d'enfance des peuples, serait une grande calamité pour les nations avancées, au sein desquelles se sont déjà dégagés et formés les organes principaux pour les diverses fonctions sociales. La Religion et la Science constituent des fonctions différentes, et ce serait vraiment paralyser le corps social dans celui des organes qui est le siége de l'intelligence que d'opprimer son activité naturelle par un excès de force donné à un organe différent. L'histoire prouve d'ailleurs que les nations, chez lesquelles l'enseignement est demeuré le plus longtemps dans les mains des fonctionnaires religieux, sont restées les plus arriérées dans les sciences. Cela tient au caractère plus ou moins traditionnel de la Religion, et à la prétention qu'elle a de résoudre les plus importantes questions de l'Humanité. Il faut donc que le levier le plus puissant de toute culture sociale soit confié à ceux qui se trouvent dans la position intellectuelle et morale convenable pour en faire usage, et que la Science, pour exercer son influence par l'enseignement sur les générations naissantes, d'ordinaire plus capables de saisir des doctrines nouvelles et plus justes, des idées d'amélioration et de réforme, reste indépendante de doctrines qui, de leur nature, sont toujours plus ou moins stationnaires.

2° L'Etat doit exiger que les fonctionnaires de l'Eglise ne se servent de la religion dans aucun but civil et politique. Les ecclésiastiques doivent s'abstenir, dans leurs fonctions, de toute discussion politique; ils ne doivent ni blâmer ni approuver au-

cun système politique, et ils ont à s'abstenir aussi bien de discussions théoriques sur les lois que d'une polémique dirigée contre des personnes ou des institutions de la société. Toute contravention à ce principe mérite une répression d'autant plus sévère qu'elle se fonde sur l'abus d'une haute et grave fonction sociale. La Religion, pour rester dans sa sphère et remplir sa belle mission, doit se placer au-dessus de tous les partis et de leurs querelles souvent si mesquines, et chercher à pénétrer tous les esprits de ce sentiment de Dieu qui fait taire toutes les discordes.

3° L'Etat peut enfin exiger que le culte se renferme dans l'intérieur des édifices destinés à son exercice; la voie et les lieux publics doivent être exempts de toute manifestation religieuse, de toute représentation symbolique, parce que ces lieux sont affectés aux communications matérielles, à des usages de la vie extérieure, et sont visités non-seulement par les hommes, mais aussi par tous les genres d'êtres vivants. Il ne faut donc pas que des objets et des représentations de culte viennent s'imposer aux yeux, là où les distractions extérieures ne permettent pas à l'esprit de se recueillir et de faire les actes dont on semble lui faire un devoir.

Tels sont les principes qui doivent déterminer les relations entre l'Etat et l'Eglise. Nous avons maintenant à nous occuper d'une sphère sociale non moins importante que la Religion; nous voulons parler de la Moralité sociale au sujet de laquelle nous devrons rectifier plusieurs erreurs très-graves.

II. La Moralité est souvent considérée comme

appartenant uniquement au domaine de la vie privée ou de la conscience intime de l'homme. On part même de ce principe pour tracer une ligne de séparation absolue entre le Devoir et le Droit; le Droit alors concernerait principalement les rapports sociaux. C'est là une erreur qu'il convient de détruire : la Morale, aussi bien que le Droit embrassent, quoique en les saisissant sous un aspect particulier, toutes les faces de la vie humaine, de la vie privée comme de la vie sociale. La Moralité a sa force dans la conscience; mais par ses effets elle entre dans le domaine public et est soumise au jugement de la raison et de l'opinion commune. Les mœurs, expression des dispositions et des habitudes morales qui règnent dans une société, témoignent hautement du caractère juste ou vicieux, c'est-à-dire de la Moralité, des doctrines qu'on professe, non en paroles, mais dans les actes, des règles de conduite qu'on adopte dans les rapports sociaux.

Il y a donc une moralité sociale, et comme tout ensemble de rapports sociaux doit s'exprimer dans des institutions analogues, il y a lieu de former des associations pour la réalisation de la moralité sociale. L'instinct des peuples, plus près de la vérité que l'intelligence des savants, est entré depuis longtemps dans cette route. C'est ainsi qu'on a tenté d'établir des sociétés pour la répression de certains vices, par exemple des sociétés de tempérance qui, dans plusieurs pays, ont déjà pris une assez grande extension. Ailleurs on a organisé des sociétés pour l'instruction et la correction des détenus, et il est certain que le système pénitentiaire ne pourra recevoir une exécution com-

plète et salutaire que lorsque des sociétés de morale viendront en aide à l'action de l'Etat, impuissant en cette matière, parce qu'il est en réalité incompétent.

Mais ces sociétés se proposent un but trop restreint. Le maintien et le développement de la moralité sociale, exigent l'établissement de sociétés fondées sur une base plus sociale et plus large. Les membres de ces sociétés s'engageraient à s'abstenir de certains actes, de certains vices sur lesquels la conscience publique a toujours été d'accord ; mais qui, par l'habitude, se sont enracinés profondément dans certaines classes, au point d'imposer silence à la conscience et de ne lui permettre de se faire entendre que dans les cercles de la vie privée. Ces sociétés de morale commenceront naturellement par fixer d'abord les devoirs négatifs ou d'abstention les plus faciles à déterminer ; elles reconnaîtront ensuite d'un commun accord les devoirs positifs que les membres veulent observer entre eux et envers la société. Mais pour que de telles sociétés puissent se consolider et exercer au dehors l'influence désirée, il faut que les membres et leurs familles soient plus intimement liés, que leur vie se passe en quelque sorte sous les yeux de tous les associés pour que tous trouvent au sein de l'union un appui moral, et pour que, au lieu de subir l'influence des mauvais exemples du dehors, ils puissent réagir salutairement sur la société qui les entoure, et qui recevrait déjà, par le seul établissement de ces associations, un avertissement salutaire.

Le but des sociétés de morale sociale serait donc de transformer l'intérieur de l'homme et de le

faire marcher dans sa vie conformément à l'idéal de la nature humaine. C'est surtout sur cette transformation intime et morale qu'il faut compter pour le salut de la société. « On ne doit pas attendre, dit un disciple de Krause (1), le salut de l'état actuel, ni uniquement ni avant tout, des moyens extérieurs ou des directions isolées dans lesquelles s'engagent aujourd'hui la plupart des esprits, mus par les idées et le désir du progrès. Les uns attendent tout de l'établissement ou du perfectionnement des institutions libérales des peuples; les autres d'une meilleure organisation du droit de propriété et d'un plus juste rapport entre la propriété individuelle et la propriété commune ou sociale. Ceux-ci placent toutes les conditions du progrès dans l'amélioration matérielle de la vie, dans l'industrie et dans le commerce, tandis que ceux-là n'espèrent que dans les moyens employés pour ramener l'esprit religieux et notamment pour restaurer le Christianisme. D'autres encore tendent à bien fixer les rapports entre l'Etat et l'Eglise; d'autres enfin dirigent leurs efforts vers l'enseignement et l'éducation, et surtout vers l'instruction populaire. Mais quelque importants, quelque salutaires que puissent être ces divers moyens pour l'amélioration de la vie humaine, il s'agit avant tout de saisir l'homme entier, dans toutes les faces et dans toutes les puissances de son être, et d'éveiller dans la conscience l'idée et l'idéal de l'Humanité. Il s'agit avant tout de réformer l'intérieur de l'homme, de parler à son intelligence, à son

(1) Leonhardi.

cœur, à sa volonté, en lui faisant comprendre que son premier devoir est de conformer sa vie à l'Idéal de l'Humanité et de travailler à la réalisation de sa destinée individuelle et sociale. »

Le genre d'association dont nous proposons l'établissement, et qu'on pourrait appeler *Sociétés de vertu*, ne sont pas sans précédents dans l'Histoire. Les Romains avaient établi la censure, chargée de la surveillance des mœurs. L'Eglise, qui a succédé à l'empire romain et qui a tant emprunté au monde ancien, a institué la censure ecclésiastique. Ces institutions ne peuvent plus convenir au véritable esprit de moralité; il n'y a que des esprits enclins au despotisme ou des révolutionnaires irréfléchis qui, attendant tout le salut du pouvoir politique ou voulant imposer violemment à la société leurs doctrines, pourraient songer à investir une autorité politique ou religieuse d'une telle surveillance ou d'une semblable censure. Mais il n'en est pas moins vrai, qu'en dégageant de ces aberrations du passé l'idée fondamentale ou la base première, on trouve des éléments qu'un esprit nouveau peut transformer et incorporer dans l'avenir. Ce que nous demandons est conforme aux vrais principes de la Morale, qui rejette toute contrainte, et d'accord avec l'esprit de notre temps, qui veut la liberté. Nous voulons que les hommes s'associent et conviennent librement des principes qu'ils prétendent adopter dans leur conduite; nous voulons en outre que les mesures qu'on établira, d'un commun accord, contre les infractions de ces règles, portent elles-mêmes un caractère moral, qu'elles soient empreintes de l'esprit de bienveillance et de juste indulgence, et n'aillent jamais au delà de

l'exclusion sociale de celui qui, par des infractions réitérées, aurait violé la base de l'association.

L'Etat n'a pas non plus à intervenir dans la formation et le développement de ces associations. Il peut demander qu'elles ne sortent pas de leurs sphères et ne prennent pas des mesures contraires au but moral ou en opposition avec les autres principes de l'ordre social ; et, de son côté, il doit mettre d'accord, sans les confondre, les lois avec les principes de morale, et aider, autant que cela est possible, par des moyens extérieurs, le développement de la moralité sociale. Mais il n'a pas le droit d'intervenir directement dans ce domaine, et de se poser le directeur de la conscience publique ou le distributeur de la moralité. C'est par la liberté et la raison des hommes, réunis en association, que doit se faire le progrès moral de la société.

CHAPITRE XI.

Deuxième série des associations humaines.

4° La Science et l'Enseignement.

La culture et l'enseignement des sciences est un des buts les plus importants de la vie humaine. C'est la Science qui donne à l'homme la possession de la vérité, et c'est la possession de la vérité qui peut seule régner sur les intelligences et rendre les hommes vraiment libres, en leur enseignant l'emploi rationnel qu'ils doivent faire de la liberté. Les plus vastes problèmes de la destinée humaine, les grandes questions sociales qui se sont posées de nos jours, celles qui surgiront encore dans l'avenir; toutes ces questions, leur sort et leur solution, sont intimement liés à la culture indépendante des sciences, et de celles en particulier qui, comme les sciences morales et politiques, ont la mission de rechercher et de développer les principes généraux, d'ouvrir des vues nouvelles dans le monde moral et social, et de proposer sans cesse à l'activité humaine des problèmes plus vastes et plus nettement déterminés.

Les sciences sont cultivées et professées par les individus, isolés ou réunis, qui en font la vocation

prédominante de leur vie. Les découvertes se font toujours par le génie individuel; mais elles sont préparées, inspirées et développées par des travaux communs, des associations scientifiques, qui mettent les intelligences dans des contacts plus ou moins fréquents ou réguliers. Partout où l'histoire nous signale un mouvement fort, rapide et étendu dans les sciences, nous nous trouvons toujours amenés à quelques centres, à quelques réunions d'hommes, liés entre eux par les rapports de l'amitié ou par les relations intimes de maître et d'élève. Ainsi, dans l'antiquité, tout le développement de la philosophie et des sciences a, pour point de départ, quelques foyers constitués par une succession d'individus, dont l'un s'était inspiré et fortifié dans le commerce de l'autre, et qui, bien qu'appartenant à la même école, conservaient néanmoins leur liberté dans un développement plus méthodique et plus étendu des principes communs. C'est cet enseignement, à la fois libre et intime, qui a donné à la science une culture si élevée et si rapide. De même les progrès des sciences et des lettres, depuis le Christianisme, sont dus à des réunions d'hommes, adonnés à des études analogues et poursuivant un but scientifique commun. Dans le Moyen-Age, des communautés religieuses se livrèrent spécialement à des travaux philosophiques et littéraires. Plus tard, pénétrés vivement du besoin de concentrer les efforts intellectuels pour la recherche de la vérité, des hommes formèrent des sociétés savantes, des académies indépendantes tout à la fois du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir politique. Les universités s'établirent ensuite, et toujours les doctrines nouvelles trouvèrent une propa-

gation rapide et un succès certain, quand ceux qui les adoptèrent purent former et fortifier leurs convictions, par un échange incessant de leurs idées ou par des relations intimes avec le créateur d'un système.

L'association des esprits, pour des travaux intellectuels communs, peut donc seule opérer et soutenir les progrès des sciences. Cette association est surtout nécessaire aux époques comme la nôtre, où des principes nouveaux, dans l'une ou l'autre sphère de l'activité humaine, tendent à remplacer ou à compléter les principes anciens ; car il est de la nature des principes anciens d'offrir toujours une plus ou moins grande résistance, et cette résistance ne peut être vaincue que par les efforts des partisans des idées nouvelles, réunis pour les défendre et les propager.

Les institutions, ayant pour objet de cultiver les sciences et d'en répandre la connaissance, sont les sociétés savantes et les divers corps enseignants, dont la tête est représentée par l'Université. Le but de l'Université est d'être, dans l'enseignement, la représentation vivante de l'universalité des connaissances humaines; d'exposer librement toutes les sciences dans leurs derniers principes et dans leurs relations intimes, comme des fonctions principales de l'organisme général de la science; d'initier la jeunesse aux dernières raisons des choses; d'élever ses sentiments par les vues supérieures qu'elle puise dans cette étude, non-seulement pour la rendre capable d'embrasser une profession savante spéciale, mais pour en faire avant tout des hommes *généraux*, aptes à saisir les faits et les événements de la société dans leurs liens, leurs

causes et leur portée générale, et à se placer ainsi à la tête de tout le mouvement intellectuel, moral, religieux et politique de la société. L'Université qui ne remplirait pas ce but priverait la société du plus puissant levier de la civilisation; en énervant l'instruction de la jeunesse, elle ne formerait que des hommes à idées étroites, sans principes, sans caractère, et qui, dénués de convictions sur les grandes questions qui intéressent l'Humanité, répandraient l'indifférence et le scepticisme sur tout ce qui est vrai, grand, beau ou divin, et feraient naître l'immoralité, suite inévitable d'un pareil état intellectuel.

L'Université doit former, avec tous les degrés de l'instruction et de l'éducation, un tout organisé d'après des principes communs; les institutions enseignantes doivent constituer avec les sociétés savantes un corps unique, le corps savant ou l'*Etat scientifique de la Société*, état qui comprendra, comme membres sociaux, tous ceux qui font de la culture des sciences ou de l'enseignement la vocation prédominante de leur vie.

Cette unité du corps savant et enseignant, embrassant la totalité de ses membres, n'existe pas encore en réalité, et aussi longtemps qu'il y aura des divisions profondes sur le point de départ, sur les principes et sur la relation des sciences et de l'enseignement, avec d'autres domaines de l'esprit, par exemple, avec la Religion, il est impossible de réaliser l'unité d'organisation du corps savant; fictive qu'elle serait, si un pouvoir extérieur s'avisait de l'établir, elle ne pourrait être maintenue que par la contrainte, et amènerait certainement ce malaise intellectuel qui résulte de la compression

des facultés libres de l'esprit. L'unité dans l'organisation scientifique doit être le résultat naturel du développement des sciences, du rapprochement des opinions, du triomphe de la vérité. Mais avant que ce dernier terme puisse être atteint, la science et l'enseignement peuvent se constituer dans plusieurs sphères moins larges, plus ou moins coordonnées. De même que l'Etat politique, embrassant la vie civile d'un peuple, a été précédé de l'organisation de la cité et de la province; de même, la science et l'enseignement se constitueront d'abord naturellement en *communes* scientifiques; puis, ces communes, après s'être consolidées dans leur intérieur, s'associeront avec d'autres corps savants et enseignants, et formeront une *province* intellectuelle pour arriver dans un développement ultérieur à l'unité d'organisation de l'*Etat* savant.

Mais ces progrès, pour être réalisés successivement, dépendent de deux conditions, l'une externe, concernant l'indépendance de la science et des corps scientifiques de tout pouvoir politique ou religieux, condition sur l'examen de laquelle nous reviendrons; l'autre, interne, fixant les garanties de liberté qui doivent être observées dans le sein même du corps de la science et de l'enseignement. Nous allons déterminer cette condition plus en détail.

Il faut que la liberté la plus complète règne dans les travaux des sociétés savantes, que les membres soient libres de traiter toute question qui rentre dans le cadre des matières embrassées par la société et dans le sens qui est l'expression de leur conviction. La même liberté doit régner dans l'enseignement et ses différents degrés. Quiconque a

donné des preuves de savoir, doit pouvoir ouvrir un enseignement, dans l'esprit qu'il croit conforme à la vérité et suivant la méthode qu'il juge la plus favorable à l'avancement des élèves. Cette liberté est surtout une condition de vie et de progrès dans l'instruction supérieure ; là, en effet, il s'agit du perfectionnement continuel des doctrines, des méthodes, de la découverte de nouveaux principes, qui renversent ou complètent les théories précédentes. Or, il est dans la nature de tous les hommes, d'abandonner difficilement la doctrine qu'ils ont professée dès leur jeunesse, et de s'opposer même à la propagation des idées nouvelles ; il faut donc que dans tout corps enseignant la liberté donne entrée à des esprits jeunes, qui, par leur activité, leur zèle, et aussi par des principes nouveaux, porteront une séve toute fraîche dans les institutions enseignantes et les empêcheront de rester stationnaires ou de rétrograder (1).

Dans la constitution et l'organisation intérieure des sociétés savantes et des corps enseignants, il faut suivre les principes établis par le droit de société. La société scientifique, composée de tous ceux qui sont voués à la culture des sciences et à l'enseignement, doit être distribuée en plusieurs

---

(1) Ce principe, d'une grande portée, a été réalisé, depuis des siècles, en Allemagne, par l'institution des *Privat-docenten*. Voir sur cette institution et sur ses avantages pour les progrès de l'enseignement, MICHAELIS, *Raisonnement sur les universités*, 1778, in-8°, et COUSIN, *Rapport sur l'Etat de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne et surtout en Prusse*, Paris, 1832, in-8°.

classes et en plusieurs degrés liés entre eux. La composition de chaque classe, de chaque degré, ne peut être le résultat que d'une élection à laquelle concourraient, non-seulement ceux qui font partie de la section, mais ceux qui, après avoir donné des preuves de science et de capacité, sont considérés, à divers titres, comme membres du corps scientifique et enseignant. Ainsi, dans les sociétés savantes, l'élection ne se ferait pas d'en haut, mais par les membres de tous les degrés composant la section dans laquelle serait faite l'élection. Il en serait de même dans l'enseignement. D'abord la liberté mettrait chaque jeune savant à portée de faire reconnaître ses talents par ceux qui veulent en profiter, c'est-à-dire, par les auditeurs qui, s'ils ne sont pas les meilleurs juges de la science, le sont au moins de la méthode et du talent qu'un professeur développe dans son exposition. Ensuite, la nomination à des postes plus élevés se ferait parmi les membres actifs du degré immédiatement inférieur, mais avec le concours de tous ceux qui appartiendraient, à des titres divers, à une branche d'enseignement. Les divers degrés de l'enseignement seraient mis ainsi en relation entre eux, et, bien que chacun de ces degrés demande des aptitudes spéciales qui ne se trouvent pas souvent réunies dans le même individu, chacun cependant resterait libre d'entrer dans l'instruction immédiatement supérieure, d'y faire constater son aptitude par des essais, pour se faire recevoir ensuite définitivement.

En somme, le principe fondamental de la constitution des sociétés savantes et enseignantes, c'est que la constitution soit corporative dans le sens vrai et complet du mot, embrassant dans ses de-

grés et dans ses fonctions diverses, tous les hommes qui font de la culture des sciences l'occupation principale de leur vie. L'organisation qui a prévalu jusqu'aux temps modernes, reposait bien sur le principe corporatif; mais elle en présentait une application très-étroite, et devenait ainsi vicieuse dans son ensemble. La république des lettres, dont on a si souvent célébré l'existence, n'a été qu'une illusion, ou du moins elle n'était calquée que sur le modèle de ces républiques de l'antiquité et du moyen âge, dans lesquelles, au-dessous d'une aristocratie organisée fortement en corps social, se trouvait la grande masse du peuple, dépourvue de droits et abandonnée à l'anarchie. Il en est de même du peuple des lettres, qui, en général, restait en dehors de l'organisation des corps privilégiés de la science et de l'enseignement. Aucune classe de la société ne serait cependant plus facile à organiser que la classe lettrée; plus éclairée que les autres, adonnée à la poursuite des actes les plus nobles, des intérêts les moins égoïstes, elle est aussi la plus capable de former une association générale, comprenant toutes les fonctions scientifiques, et régie par les vrais principes du droit social. Du reste, les formes de cette nouvelle organisation, les besoins d'associations plus vastes, embrassant tous les membres d'une classe de savants, se manifestent déjà dans les congrès scientifiques. Ces réunions renferment le vrai principe que l'avenir ne manquera pas de développer et de consolider. Les voies de transport qui se multiplient et se perfectionnent de tous côtés, en rendant les communications plus faciles, contribueront aussi au rapprochement des esprits et à la fondation d'as-

sociations scientifiques plus vastes et plus intimes. C'est aux hommes qui en comprennent la nécessité et la haute portée sociale, d'en jeter les premières bases.

Après avoir développé les principes généraux sur l'organisation scientifique, nous avons à examiner les rapports réciproques entre l'Etat, la Science, et les Institutions enseignantes. Nous diviserons nos recherches en deux parties.

I. *Droits que la science peut réclamer pour elle et ses institutions de la part de l'Etat.*

Tous les droits qui découlent de la nature de la Science se résument en un seul, le droit d'être indépendante de tous les pouvoirs extérieurs, et de se développer librement dans la sphère propre qui lui est tracée par la spécialité de son but. Ce droit d'indépendance et de liberté, exigé par la théorie, appuyé par l'histoire, doit recevoir graduellement son application dans la pratique à mesure que se développent la culture d'un peuple, et le travail d'organisation auquel il se livre. Cependant il est loin de se réaliser d'une manière aussi progressive que l'exige le développement social de certains peuples. Depuis longtemps, les gouvernements ont commencé le rôle qu'autrefois l'Eglise avait joué envers le haut enseignement; devenus d'abord ombrageux, soupçonneux, il se sont faits ensuite persécuteurs contre tous ceux qui soutenaient des doctrines en opposition avec leurs vues ou en désaccord avec leurs intérêts. Depuis un demi-siècle surtout, cette scission est devenue une lutte ardente dans les pays où, d'un côté, la science est

une puissance, et comprend sa haute mission, et où, d'un autre côté, le besoin de réformes politiques se fait vivement sentir. Partout la position de la science et de l'enseignement vis-à-vis de l'Etat est également fausse, et elle le deviendra davantage à mesure que prendront de la prépondérance les questions et les intérêts purement politiques.

En France même, où le principe de liberté a reçu, depuis vingt ans, une plus large application, on pourrait croire que l'enseignement se trouve dans une situation plus favorable, plus indépendante, plus appropriée aux justes conditions de la science. Cependant il n'en est rien. Le dernier gouvernement avait déjà reconnu qu'il ne devait pas se mêler de la Religion, de l'Industrie et du Commerce ; la République qui vient de s'établir semblerait devoir réduire, de plus en plus, l'Etat au domaine purement administratif et politique ; cependant le haut enseignement en France se trouve encore dans une situation moins libre que dans les Etats les plus absolus. On n'a pas encore su mettre le haut enseignement à l'abri des passions politiques et des changements que l'Etat peut subir. Le pouvoir, objet de l'ambition des partis, est après la victoire partagé entre les chefs du combat ; et dans ce partage on consulte bien plus les convenances personnelles que les besoins du service. A la vérité l'instruction publique forme encore un département spécial ; mais il arrive souvent que le chef dirigeant est une personne peu instruite dans ces matières, et qui n'a pas même parcouru tous les degrés de l'enseignement. Un conseil permanent de l'instruction publique remédie peu à ces défauts ; ses membres sont nommés directement par le gouvernement,

ou du moins sont généralement des hommes politiques, ou bien encore ils sont adonnés à un système ou à une nuance politique dont ils ne manquent pas de favoriser les partisans. On se rappelle la tyrannie du dernier conseil d'instruction publique; maître absolu de l'enseignement, il imposait de la manière la plus oppressive les méthodes et les doctrines (1). Par suite de ces circonstances, l'enseignement a perdu, de plus en plus, en France, la dignité due à la science indépendante. Les professeurs sont assimilés à la catégorie des employés qui fonctionnent sous la dépendance d'un ministre. Le professorat, investi de la haute magistrature de l'intelligence, ayant la mission sociale de faire connaître la *vérité* sans arrière-pensée, sans considération de personnes ou de partis, est abandonné à la discrétion du pouvoir exécutif. Le ministre applique aux professeurs du haut et bas enseignement ce principe, que le chef d'un département doit être libre de casser toutes les espèces de fonctionnaires; dès lors l'enseignement dégénère en un pur instrument d'influence et de domination personnelle.

Cet état de l'instruction supérieure exige qu'elle soit dorénavant affranchie du pouvoir politique

---

(1) La commission d'instruction publique devra renoncer au droit que s'était arrogé l'ancien conseil d'imposer à l'enseignement philosophique, aussi bien que scientifique, des manuels, des programmes, et par eux les doctrines qui y sont contenues. Cette tyrannie a été cause que notre enseignement supérieur est resté si longtemps en arrière des progrès accomplis dans les diverses branches de la science.

comme elle s'est affranchie autrefois de l'Eglise.

Pour assurer à l'instruction cette indépendance, qui est son droit, plusieurs systèmes se présentent. Mais nous pensons que le meilleur est celui qui repose sur le double principe de la liberté et de l'association. L'Université doit devenir libre, indépendante du pouvoir public, et s'organiser ensuite, dans son intérieur et ses rapports avec les autres degrés de l'instruction, d'après les principes d'association corporative que nous avons indiqués précédemment. Mais dans ce travail d'affranchissement, l'Etat a à remplir des devoirs de transition, propres à faciliter et à régulariser cette œuvre d'émancipation sociale. Il serait impolitique et contraire aux intérêts de l'enseignement de changer brusquement de système, d'abandonner aux efforts de particuliers ou de sociétés, toute l'instruction supérieure, sans avoir pris quelques précautions préalables. Il faut donc que l'Etat, tout en conservant le principe de la liberté, maintienne, aux frais publics, un enseignement qui puisse non-seulement rivaliser avec l'instruction libre, mais encore lui servir de modèle, la stimuler et la fortifier ainsi graduellement. Ce sera, lorsqu'il aura acquis, par des résultats certains, la conviction que l'enseignement libre s'est consolidé, et peut pourvoir à tous les besoins de la société, que l'Etat devra abandonner partout l'instruction à elle-même (1).

---

(1) Un grand nombre des considérations qui précèdent sont dues à M. Ahrens. Voir *Cours de droit naturel*. Bruxelles, 1840.

II. *Droits que l'Etat doit faire valoir par rapport à la Science, à l'Enseignement et aux institutions sociales de la Science et de l'Enseignement.*

1° L'Etat peut prétendre à ce que les hommes qui s'occupent de la Science et de l'Enseignement ne sortent pas de leur sphère, et ne confondent pas leurs fonctions avec celles d'autres sphères sociales, parce que la Science et l'Enseignement souffriraient toujours d'un pareil mélange. Ce cumul des fonctions, déjà contraire à une division rationnelle du travail lorsqu'il a lieu dans un même genre de profession, aurait encore des conséquences plus fâcheuses, s'il s'exerçait par rapport à des fonctions d'un ordre tout différent. Sans doute tous les hommes doivent être instruits dans les sciences, mais pour être fonctionnaire dans l'enseignement, il faut posséder une capacité spéciale et la développer par une étude continuelle.

2° L'Etat peut prétendre que l'enseignement ne devienne pas un instrument pour des buts étrangers à la science et à l'instruction. L'enseignement roule sur le développement des principes scientifiques; son caractère, même dans les applications qu'il peut présenter, est celui de la généralité. L'enseignement ne doit donc pas se mêler des questions du jour dans la politique, dans la religion, dans l'industrie, etc.; il instruit au moyen de principes développés avec méthode et dans un ordre logique; il doit ainsi se tenir dans une sphère élevée, au-dessus de toutes les pressions et sans se laisser dominer par des vues ou des circonstances extérieures.

3° Par rapport à l'instruction en général, l'Etat peut exiger de tous les membres de la société qu'ils soient instruits dans les premiers éléments du savoir humain, pour qu'ils soient à même de bien connaître et de remplir leurs obligations envers la société. L'Etat doit donc rendre cette instruction *obligatoire*, en laissant du reste chacun libre de s'instruire de la façon et par le moyen qu'il préfère; seulement il faut que les connaissances élémentaires soient acquises et publiquement constatées.

CHAPITRE XII.

Deuxième série des associations humaines.

5° L'Art. — 6° L'Industrie. — 7° Le Commerce.

I. Le but légitime, le seul but avoué, de l'Art ou des Beaux-Arts, c'est la représentation du Beau. Et comme le Beau est absolu, ces arts ne sont pas utiles dans la stricte acception du mot, et ne doivent pas l'être. On leur ôterait donc leur dignité, leur caractère élevé, si on les subordonnait à des buts particuliers, soit religieux, soit moraux, soit politiques.

L'influence des Beaux-Arts sur l'esprit et l'âme de l'homme est grande. Comme ils sont l'expression de l'unité et de l'harmonie, et pour ainsi dire un symbole de l'ordre qui règne dans tout l'Univers et qui indique un Etre-Suprême par lequel cet ordre existe, ils maintiennent et font naître, dans l'esprit de l'homme, des sentiments élevés et le préservent de cet esprit étroit qui n'accorde de l'estime et de la valeur qu'à des choses qui ont une utilité immédiate. Les Beaux-Arts sont, à certaines époques, presque les seules protestations contre le matérialisme et l'individualisme qui menacent alors de tout envahir.

L'Art en général est une application de la Science

à un objet particulier. La Science fournit l'idée générale, la théorie; l'Art l'applique à des objets spéciaux. Par cette raison l'Art et la Science sont intimement liés. Il suit de là que l'organisation sociale des Beaux-Arts doit s'appuyer sur les mêmes principes que les institutions de la Science et de l'enseignement. C'est par l'association libre de tous ceux qui font des Beaux-Arts l'occupation prédominante de leur vie que cette sphère de la vie sociale pourra accomplir les lois normales de son développement et de son progrès.

L'Etat dans ses rapports avec les Beaux-Arts n'a pas non plus à se mêler du mouvement intérieur de cette branche de l'activité humaine. Il ne doit pas intervenir dans l'exercice des arts; il doit se borner à leur fournir les conditions extérieures d'existence et de développement.

Il se peut qu'à certaines époques ceux qui cultivent les arts ne trouvent pas dans la société des moyens suffisants pour les faire prospérer. Alors l'Etat peut et doit même venir en aide aux artistes en assurant en partie le débit des productions de l'Art; mais jamais il ne doit intervenir dans le mouvement intérieur de ce qu'on appelle les Ecoles dans l'Art. L'Etat n'est d'aucune école ni dans la Science ni dans l'Art. Il n'en doit favoriser aucune par préférence et moins encore au détriment des autres. Les écarts dans l'Art, de même que les erreurs dans la Science, sont toujours le mieux combattus par la Science et par l'Art même.

II. L'Industrie (1) n'est pas seulement destinée

---

(1) Nous prévenons le lecteur que nous ne nous occupons

à fournir à l'homme les moyens matériels propres à satisfaire les besoins de sa vie physique; elle contribue surtout au développement des facultés intellectuelles et morales, d'abord par l'exercice qu'elle en sollicite, ensuite par le bien-être qu'elle répand et qui, en dégageant les hommes de l'empire des forces aveugles, les dispose mieux à la culture des facultés de leur esprit et des puissances de leur volonté.

C'est de nos jours seulement que l'Industrie a conquise la dignité qui lui est due, comme à un des buts les plus importants de l'activité humaine. Déjà même elle prend une prépondérance marquée, et elle menace de s'emparer de la place qu'occupaient autrefois l'Eglise et l'Etat, et de subordonner à elle toutes les autres sphères sociales. L'organisation complète de l'Industrie est le seul moyen d'empêcher cet envahissement qui pourrait être funeste à l'avenir de l'Humanité.

Comme la Religion et la Science, l'Industrie est soumise à des lois particulières de développement et exige une organisation conforme à la nature du but qu'elle poursuit. — L'Industrie est appelée à fournir à la société les moyens matériels d'existence et de développement; sa mission est toute sociale; de même que la Religion et la Science, bien que

---

pas ici de la question économique. Conformément au but que nous nous sommes proposé dans ce travail, nous n'exposons que les *principes*, laissant aux esprits le soin d'en découvrir l'application. D'ailleurs, la question économique ne concerne pas seulement l'Industrie, elle s'adresse à toutes les fonctions sociales, à l'organisation complète de la société.

cultivées de préférence par des corps particuliers, ont à répandre leurs résultats sur toute la société humaine, de même les bienfaits de l'Industrie doivent aussi se répandre sur toutes les classes de l'ordre social. Or, pour accomplir cette mission, il faut que l'Etat, comme représentant de la justice sociale, veille tant aux droits que l'Industrie peut réclamer pour son propre développement, qu'aux obligations qu'elle doit remplir envers la société et aux garanties qu'elle doit fournir de son exercice le plus favorable aux intérêts de tous.

D'abord l'Industrie comme tous les ordres sociaux, basée sur des principes distincts, doit réclamer pour elle la liberté et l'indépendance. L'Industrie constitue un ordre ou un état particulier, comprenant tous les genres d'exploitation matérielle et composé de tous les membres de la société qui se livrent d'une manière prédominante à ces occupations. L'Industrie ne doit donc être exercée par aucun autre ordre social; l'Etat, pas plus que l'Eglise ou le Corps scientifique, ne doit se faire industriel ; une telle confusion serait contraire aux principes d'une juste répartition des fonctions sociales, porterait le trouble dans le mouvement industriel en le faisant dévier de ses lois propres, et altérerait le caractère de ses institutions. Cette obligation qui incombe à l'Eglise ou à l'Etat comme personnes morales, est aussi naturellement imposée aux fonctionnaires de l'ordre politique ou religieux ; toutes les fonctions sociales, en effet, exigent des études et des capacités particulières, et lors même que toutes se trouveraient réunies dans un individu, elles devraient encore rester distinctes dans la pratique des affaires. Cette dis-

tinction est indispensable, et peut seule assurer le bon exercice des fonctions sociales.

L'Industrie exige donc une séparation complète d'avec l'Etat. L'expérience est du reste d'accord avec ces principes. Depuis longtemps, il est prouvé que les arts industriels sont exploités et conduits, avec plus d'intelligence et de succès, par les hommes versés dans ce genre d'entreprises que par les administrations publiques. Quand l'Industrie, craintive et encore trop resserrée, n'ose pas s'engager dans de vastes entreprises d'utilité générale, il peut être du devoir du gouvernement de les exécuter lui-même ou d'y concourir avec elle. Mais il est d'une saine politique, appréciation juste des limites de l'action gouvernementale, de hâter autant que possible l'époque où tous ces travaux pourront être abandonnés à l'industrie des particuliers réunis en association.

Le premier droit que l'Industrie peut exiger et dont elle doit poursuivre la réalisation complète, consiste donc dans l'indépendance qui doit la garantir contre l'intervention de l'Etat. Mais l'Industrie, constituant un ordre social particulier, a aussi le droit de se constituer dans son intérieur, en se servant du principe naturel de l'association, et en formant d'après les règles prescrites par la justice un faisceau d'associations qui soient autant d'organes du corps social de l'Industrie. La liberté d'association sous les conditions établies par le Droit est le principe vital de l'Industrie. L'absence de la liberté d'association la condamnerait à l'état d'enfance et l'empêcherait de s'exercer dans ces larges proportions exigées aujourd'hui par les be-

soins de l'état social. Cette liberté ne doit pas être reconnue seulement aux particuliers; les sociétés elles-mêmes ont le droit de s'en servir, et c'est par l'application plus étendue de ce droit, qu'elles parviendront à combiner leur action et à détruire les effets négatifs de la concurrence. C'est alors seulement qu'il leur sera possible, tout en prenant chacune pour but de leur activité propre un genre particulier d'exploitation, de se soumettre toutes à des règles concertées dans l'intérêt commun.

Les mesures que la Justice commande à l'Etat de prendre par rapport à l'Industrie, sont celles qui concernent la constitution des sociétés industrielles. La formation de ces sociétés ne doit pas être soumise à l'arbitraire de l'autorisation du gouvernement, d'abord parce qu'il est complétement incompétent dans ces matières, ensuite parce qu'il cause plus de mal que de bien par la confiance que ses autorisations inspirent à tort au public. L'Etat a cependant le droit de faire une loi générale sur les associations industrielles; mais cette loi doit se borner à fixer les conditions qui devront être observées, lors de l'établissement de ces sociétés et dans leur administration intérieure; elle doit exiger encore que ces conditions soient propres à donner aux actionnaires et à l'ordre social des garanties réelles sur les chances favorables de l'entreprise. Dans ces sociétés, l'intervention de l'Etat ne saurait être que salutaire; elle assure ainsi l'application des principes de justice privée et sociale. Mais elle ne doit pas dépasser cette sphère; encore moins entrer dans les détails de procédés et de fabrication. Toute loi, tout règlement qui donne à l'Etat le pri-

vilége de se mêler de la fabrication d'un produit industriel, est subversive de la liberté ; c'est une forme du despotisme.

Nous avons dit que l'Etat devait exiger de toute société industrielle qui se forme les conditions propres à garantir les intérêts de ses actionnaires. Par ce terme d'actionnaires, nous n'avons pas entendu les possesseurs de capitaux, mais bien ceux qui, par leur activité, prennent part à une entreprise. Ceux-là seuls doivent être considérés comme actionnaires qui travaillent, de leurs propres mains, à l'accomplissement d'une œuvre industrielle. S'il en est autrement aujourd'hui, si le capitaliste est encore considéré, par un grand nombre d'auteurs, comme produisant par son capital, cela tient à de faux principes qui disparaissent de jour en jour à la lumière de la vraie science, et que les progrès de la société vers une meilleure organisation doivent effacer à la fin de la pratique de la vie. Le capitaliste produit par son capital ; ce principe est vrai en ce sens que le capitaliste en fournissant à l'industriel un produit qui peut être l'instrument ou la matière pour un nouveau produit, rend service à la production. Mais il est certainement absurde dans le sens où il est entendu par les anciens économistes, et en particulier par J.-B. Say. Il est ridicule d'attribuer à une masse inerte comme le capital une *productivité* naturelle et indépendante du travail de l'homme. C'est prendre une métaphore pour une réalité. Dans l'Industrie comme dans les autres fonctions sociales, la pure matière n'intervient que pour donner une détermination propre à l'activité de l'homme ; elle n'est rien par

elle-même, c'est l'activité qui est tout. Ensuite quelle doit être la part du capitaliste dans la répartition ? C'est là une question qu'on aurait dû se poser tout d'abord, et que la théorie de l'intérêt perpétuel est loin de résoudre.

La Science économique peut seule donner la clef de ce problème important; elle démontre en effet que le capitaliste, en fournissant un instrument ou une matière, ne fait réellement qu'un échange, et qu'il est soumis dès lors à la loi de l'échange, à la réciprocité qui lui assure une quantité de produits égale au capital qu'il a fourni. Tout autre principe viole le principe du Droit et de la Justice (1).

C'est l'application de la loi de réciprocité que l'on demande, quand on proclame le droit au travail, la fin de l'abolition de l'homme par l'homme,

---

(1) Celui de tous les économistes qui a le plus approché de la vérité dans cette matière si ardue, c'est sans contredit P.-J. Proudhon. Dans un ouvrage remarquable à plus d'un titre, le *Système des contradictions économiques* (Paris, Guillaumin, 1846), il a démontré l'injustice du privilége que s'arroge encore le Capital; il fait voir en outre, dans le langage le plus profondément philosophique, l'impossibilité et les contradictions d'un système industriel qui prendrait pour base l'intervention et les droits du Capital. A part certaines anomalies qui ne touchent en rien au fonds de la doctrine, on peut considérer ce livre comme la première assise de la vraie science économique. Le problème consistait tout à la fois à se séparer de la routine des anciens économistes et des divagations des modernes utopistes, et à trouver un principe supérieur qui donnât satisfaction à tous les intérêts. Ce problème, P.-J. Proudhon nous semble l'avoir résolu.

et l'organisation du travail. C'est en effet dans la sphère industrielle surtout que l'esclavage subsiste encore sous sa dernière forme, le prolétariat. Une fausse division du travail, l'introduction continue des machines, la tyrannie du monopole, la concurrence, le libre commerce, le privilége du capital monétaire, toutes ces causes et une foule d'autres, provenant du mélange des fonctions sociales, ont ameué des maux tels qu'on a peine à en croire ses yeux, et que la plume se refuse à les décrire. On comprend d'après cela comment les questions industrielles ont acquis de nos jours une si grande importance. Le remède se trouve dans le sein de l'Industrie même; le mal n'est que l'expression d'un faux rapport entre les êtres. Il faut donc changer les rapports de producteur à producteur, faire pénétrer dans la sphère industrielle les grands principes qui se sont déjà incrustés dans l'ordre politique, soumettre tous ceux qui font de l'industrie la vocation spéciale de leur vie à l'égalité, à la liberté et à l'association, trouver enfin une combinaison qui fasse régner entre eux la loi de la réciprocité qui est le principe même de la Justice.

C'est alors qu'on pourra songer à une organisation véritable de l'Industrie. Alors la division du travail, les machines et la concurrence, au lieu d'être des instruments de misère, deviendront de puissants moyens de richesse; le monopole aura perdu son caractère exclusif pour n'être plus que l'expression de la personnalité une et entière du producteur; le libre-échange, qui n'était qu'une contradiction dans les conditions actuelles de

l'Industrie, recevra la signification la plus large, et sera un des degrés vers cette association universelle qui doit être le signe du bonheur dans l'Humanité; la royauté du capital aura disparu, et le genre humain, affranchi peu à peu des entraves des forces aveugles et de la pure matière, pourra se livrer à la culture des plus hautes facultés de l'esprit.

L'Industrie doit s'organiser sur sa propre base, mais de manière à constituer un corps, renfermant, comme membres actifs, tous ceux qui font des travaux industriels l'occupation prédominante de leur vie. L'état social de l'industrie doit être organisé d'après les mêmes principes que l'état politique et civil; il doit posséder ses pouvoirs généraux appropriés à l'objet spécial de l'Industrie, son pouvoir législatif, judiciaire, administratif, et ensuite une représentation avec un mode d'élection conforme à l'idée du Droit ou de la Justice. C'est le principe d'organisation corporative, dans le sens large et complet, qu'il s'agit d'introduire et de consolider pour les différentes branches de l'Industrie. De cette manière, l'Industrie se présenterait comme un grand corps, fonctionnant, dans la richesse de ses organes tous liés entre eux et dominés par le principe de vie qui leur a donné l'existence sociale.

III. Le Commerce n'a rempli jusqu'ici qu'une fonction sociale très-subordonnée, celle de distribuer les produits de l'Industrie, d'après les besoins de la consommation. Cette fonction doit s'étendre, et le Commerce devenir le lien de toutes les grandes personnalités entre elles et de toutes les associations

formées dans le sein de ces grandes personnalités.

Dans sa généralité la plus vaste, le Commerce se présente comme le distributeur de la vie qui se développe, à chaque instant du progrès de l'Humanité, dans chacun des grands centres humains et dans toutes les sphères de l'activité sociale. C'est lui qui fait passer le feu vivificateur de la famille à la tribu, de la tribu à la nation, de la nation à la confédération, de la confédération à l'Humanité; lui qui fait que toutes les fonctions agissent en harmonie et dans la plénitude de leur énergie; qui fait que tous organes sociaux reçoivent et se procurent réciproquement les conditions immédiates de leur existence et de leur développement; qui rattache ainsi en un faisceau unitaire de vie et d'activité la Religion, la Science, l'Art, l'Industrie et l'Etat. Si l'Etat est l'organe qui assure le maintien et le développement du Droit et de la Justice, et qui l'applique à toutes les sphères sociales, le Commerce en est réellement la pratique universelle. L'Etat est et sera toujours un organe pour ainsi dire extérieur à la vie de l'Humanité; le Commerce, au contraire, est un organe tout intime, et c'est par le développement normal et intégral de cet organe, que la société pourra arriver à cette harmonie qui est sa destination et son idéal.

Mais il est vrai de dire que le rôle du Commerce s'est borné jusqu'ici à être l'organe de la distribution des richesses industrielles. La réformation du Commerce doit donc commencer par celle de cette branche subordonnée. On a proposé à ce sujet, dans ces derniers temps surtout, divers moyens que nous n'avons pas à examiner ici en détail.—Tous nous

paraissent se ramener à ceci, que les rapports commerciaux entre les individus, les nations et les associations humaines ont été intervertis dans la période d'opposition de l'Humanité, qu'il convient de trouver une combinaison qui change cette interversion. De plus, quand on descend dans l'examen des moyens proposés, on reconnait que tous tendent à donner aux grands principes d'égalité, de liberté et d'association, une plus large et plus complète application. La réforme dans les conditions de l'échange, voilà le grand mot qui résume les théories et les critiques. La vraie doctrine sera donc celle qui découvrira les moyens d'appliquer la loi pure de l'échange, qui ne peut être autre que le principe de réciprocité, et par conséquent le principe du Droit et de la Justice. La tendance de la société est à cet égard vers une refonte générale de la législation commerciale; nous pourrions même ajouter vers un changement total du droit civil et du droit public; car dans le droit positif, expression du développement historique de la société, toutes les parties sont principes et fins à elles-mêmes, et il est impossible de toucher à un des anneaux sans ramener à soi toute la chaine.

Les principes généraux que nous avons exposés sur les rapports de l'Etat avec l'Industrie, s'appliquent également au Commerce. L'Etat ne doit pas se faire lui-même commerçant ni réglementer le commerce par des lois qui entraveraient le mouvement naturel de la consommation. Ce que l'Etat peut faire de mieux pour le bien général de la société, c'est d'aider le Commerce à se constituer sur une large base corporative, d'après les justes prin-

cipes d'association à l'instar de ces grandes unions commerciales dont l'Histoire nous a conservé l'organisation (1).

---

(1) Les Hanses. Il est bien entendu que ces institutions doivent être appropriées aux besoins nouveaux de la vie sociale. Il faut bien prendre garde de se tromper sur la véritable organisation du Commerce; la forme corporative n'est que le signe extérieur, le matérialisme de l'organisation commerciale : on ne doit pas oublier que son principe et son fonds, c'est l'organisation des rapports entre les producteurs, les nations et les diverses fonctions sociales.

CONCLUSION.

Toute réforme durable et efficace doit jeter ses racines dans la nature humaine. Loin d'être une pure destruction, elle doit donner un fonds primitif de vérités théoriques. Et, comme le vrai réformateur ne vient pas abolir la loi, mais l'accomplir et la parfaire, tout vrai système social doit maintenir, en les animant d'un esprit nouveau, les grandes institutions qui ont été les colonnes de la société. La doctrine de Krause se présente sous ce rapport comme le couronnement de tout le développement social de l'Humanité.

Ce système, en effet, insiste sur la nécessité d'unir tous les efforts individuels, toutes les tendances et toutes les directions particulières dans l'idée commune de l'Humanité, de former des associations dans le but de perfectionner l'homme dans la plénitude de son être, dans les rapports religieux, moraux, scientifiques, artistiques, industriels et

politiques, d'organiser toutes les sphères sociales en vue les unes des autres, de telle sorte qu'elles puissent se développer en harmonie et se servir mutuellement de contre-poids et de condition de progrès. La société se présentera alors comme la représentation vivante de la nature humaine dans l'unité et la variété de son organisation, la sphère générale dans laquelle s'entrecroisent toutes les fonctions et toutes les branches de son activité.

Dans la période d'opposition et de variété, toujours un des organes de la vie sociale a cherché à prédominer et à subordonner tous les autres. Pour sortir de cette période, pour qu'une vie nouvelle pénètre dans la société humaine, il faut que la vie ne soit plus représentée sous des faces exclusives, mais qu'elle soit conçue et pratiquée dans sa plénitude; il faut que les hommes sortent de leur isolement et s'associent pour la vie entière; qu'ils s'affermissent d'abord dans les principes de régénération au sein de la famille et de l'amitié, et cherchent ensuite à les répandre dans des cercles de plus en plus étendus de la vie sociale. Organiser tous les éléments, toutes les faces et toutes les fonctions de l'homme et de la société, d'après le principe de l'Harmonie qui assure à chaque individualité son indépendance relative dans l'unité supérieure, telle est donc la formule de la théorie sociale de Krause, et cette formule résume toute la destination de l'homme et de l'Humanité.

Nous avons dit précédemment que la vie de l'Humanité, quant à la réalisation de son bien et de sa destination, se partageait en trois périodes principales, et nous avons indiqué les caractères

fondamentaux de ces trois périodes ; mais nous ne sommes pas entrés dans l'analyse des lois qui président à la formation historique de la vie de l'Humanité. La connaissance de la loi régulière et normale de ce développement est très-importante pour confirmer la théorie de la vie sociale. Les détails dans lesquels nous allons entrer à cet égard compléteront notre exposition et lui serviront pour ainsi dire de conclusion générale.

Tout être qui se développe dans le temps, se pose d'abord d'une manière fixe et unitaire ; puis il se pose en sens inverse, en se multipliant, en s'individualisant ; enfin il se pose de nouveau comme unité, mais comme une unité supérieure qui harmonise les deux positions antérieures. On remarque donc, dans le développement de tout être, trois termes ou modes différents, la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse ;* ou, pour se servir d'expressions moins scientifiques et plus vulgaires, la position, l'opposition et la composition, ou bien encore, l'unité, la variété et l'harmonie. Ces modes forment, dans le développement d'un être, autant de périodes, autant de moments, autant d'âges. Chaque âge se subdivise lui-même en autant de sous-périodes, caractérisées par les mêmes catégories, mais en sens inverse : ainsi, le premier âge, la thèse, se présente d'abord comme une harmonie, puis la variété s'y développe, et ensuite l'unité vient identifier tous ces moments primitifs ; dans le second âge au contraire, il y a tendance constante à travers la variété vers l'unité et l'harmonie, et c'est même entre ces deux moments que les dernières oscillations s'accomplissent ; la variété se pose d'abord comme tendance vers l'unité, et c'est dans ces ef-

forts faits vers une rétrogradation véritable, que l'être trouve le passage au troisième âge, à la période de l'Harmonie. Cette période à son tour est soumise à trois sous-périodes principales, le dégagement de l'unité, le retour à la vérité, puis l'harmonie complète. On voit ainsi que le caractère général du développement d'un être, c'est la contradiction : l'antinomie, telle est la loi de la formation de toute vie, et ce n'est que quand toutes les antinomies ont été résolues et coordonnées dans un principe supérieur, que la vie est arrivée à son plus haut degré, que l'être a accompli sa destination.

L'Humanité, comme être, est soumise à cette loi générale de tous les êtres : elle se pose d'abord dans son essence et d'une manière une et indivisible ; elle se développe ensuite dans toute la variété de ses organes, et enfin dans l'harmonie interne et externe de ces mêmes organes.

Dans le premier âge, l'Humanité commence à se former, et son essence totale, indivise, se développe dans le sein d'êtres plus élevés. Elle se développe ainsi dans Dieu, sous Dieu et par Dieu, c'est-à-dire, dans Dieu comme Être-Suprême, dans l'Esprit et dans la Nature comme êtres subordonnés. Il est démontré, par toutes les traditions, par toutes les ruines qui nous restent de ce premier âge, et par toutes les recherches des plus savants géologues, qu'à cette époque l'Humanité vivait sur la terre dans les rapports les plus intimes avec la Nature, et comme alors la nature inorganique était plus près de la nature organique qu'elle ne l'est maintenant, on en a conclu que les hommes se trouvaient dans un état magnétique, dans une sorte

de clairvoyance, que le genre humain était en union parfaite avec le système nerveux. Cet état, les hommes devaient le perdre, dès qu'ils ont commencé à entrer dans une vie de plus en plus détachée de la Nature. Les plus anciens livres des Indiens parlent, en termes exprès, de cet état magnétique des premiers peuples, et même dans les temps les plus reculés, chez les nations les moins civilisées, on trouve des traditions touchantes, des légendes naïves sur cet état. L'union qui règne alors entre les hommes n'est point le produit spontané de la raison, elle n'est que le résultat d'un enchaînement donné par Dieu même. Les hommes alors vivent en frères, dans la douce intimité de l'enfance, de l'innocence.

Sur ce premier âge nous n'avons que des traditions, mais au moins ces traditions sont concordantes. Les plus anciens écrits des plus anciens peuples, les Vedas et la législation de Manou, s'accordent avec la Bible sur l'existence d'un Eden, d'un lieu de délices, d'un Paradis où les hommes pouvaient satisfaire leurs justes désirs et se procurer d'innocentes jouissances, vivant en paix entre eux et avec des esprits supérieurs, comme avec les créatures inférieures, les animaux et les plantes, ainsi qu'avec toutes les forces et les procédés de la vie naturelle. A défaut de traditions, la preuve que le premier âge de l'Humanité a eu le caractère que nous lui avons attribué, serait démontrée sans réplique par les découvertes des navigateurs modernes. Tous les peuples, en effet, qu'ils ont trouvés placés dans des situations primitives analogues à celles que nous venons de décrire, leur ont offert, sous plus d'un rapport, un spectacle de mœurs et

d'usages voisins de ceux qui caractérisent le premier âge.

Le premier âge a un terme, il faut bien que l'homme se mette en devoir de conquérir force et puissance, que l'Humanité vive de sa vie personnelle dans l'organisme un et entier, dans la vie universelle. La création de ses instruments de progrès est une crise douloureuse pour l'Humanité comme pour l'homme : l'enfantement de la Religion, de l'Art, de l'Industrie, du Commerce, de la Moralité et du Droit, s'opère pendant des périodes contradictoires et antinomiques, qui ne peuvent produire ni le bonheur, ni l'harmonie, puisqu'elles ont pour mission de créer les fonctions sociales qui doivent en être les moyens et les matériaux. Il est nécessaire que l'objet qui plus tard doit entrer dans la synthèse soit d'abord cultivé, perfectionné en tous sens, autrement on risquerait de recevoir un organe incomplet dans l'harmonie générale. Il en est de même des peuples, il faut d'abord qu'ils se développent dans toute leur indépendance, dans toute leur spontanéité; car il faut qu'ils entrent dans la grande famille humaine, non pour y abdiquer leur personnalité, mais pour la coordonner aux autres grandes personnalités morales et à l'organisme entier de l'Humanité.

Toutes les traditions s'accordent à attribuer la cause de la perte de l'âge d'or de l'Humanité à l'esprit d'indépendance de l'Homme, au réveil de la libre pensée, à la science du bien et du mal. Alors, disent les légendes et les mythes, les puissances célestes abandonnèrent les mortels à leur sort, au travail, à l'exercice pénible de leurs facultés individuelles ; le paradis leur fut fermé, le

labeur et la misère, le mécontentement et la discorde impie les affligèrent, mais en revanche, ils apprirent à se connaître eux-mêmes et à se distinguer des autres êtres. Dans le premier âge les hommes vivaient dans un état d'union et de paix; dans le second âge, ils vivent dans un état de discorde et de guerre. Et comme la lutte vient généralement des faux rapports dans lesquels ils se trouvent placés, il s'ensuit que le mal est le caractère propre des différentes périodes de cet âge. Le mal en effet consiste dans les faux rapports établis entre les êtres. Mais dans cet âge même la tendance vers le bien prédomine, et l'homme manifeste sa grandeur et sa puissance par le combat qu'il soutient avec le mal : ses facultés et ses énergies se retrempent dans cette guerre ardente. On peut donc dire que la période de variété est la condition même de l'âge d'harmonie.

La crise que nous subissons en ce moment et de laquelle l'Humanité a tant de peine à sortir, est le troisième âge du genre humain, sa période synthétique et harmonique. Dans cette période, la vie sociale se fondera sur des principes absolus qui tiendront compte de tous les besoins sociaux, de toutes les directions particulières dans lesquelles l'Humanité a cherché à résoudre son but social. Chaque sphère sociale, développée alors dans ses principes supérieurs et organiques, recevra la position relative qu'elle doit occuper dans l'ordre général. Bref, l'Humanité sera organisée de telle sorte qu'il y aura harmonie dans tous les ordres de choses, et que les droits de l'individualité seront unifiés et harmonisés avec les droits de l'unité supérieure qui ont été méconnus ou absorbés dans les périodes précédentes.

« L'avenir harmonique de l'Humanité n'est point une utopie; il n'y a de chimérique que les mesquines conceptions sur le progrès social. Il y aura barbarie, barbarie profonde dans l'Humanité, tant que le soleil de la civilisation ne luira que sur l'Europe; tant que l'Asie gémira sous le despotisme le plus écrasant; tant que l'Afrique ne sera pas tirée de l'état d'affaissement et d'abjection où elle est tombée depuis des siècles; tant qu'il y aura des hommes et des peuples traités comme des objets de possession privée; tant qu'il y aura des Etats gouvernés sacerdotalement ou politiquement par des autorités infaillibles; tant que l'obscurantisme menacera d'éteindre les lumières pour rallumer le feu; tant qu'existeront les galères et les prisons; tant qu'il n'y aura pas une plus grande diffusion du bien-être matériel; tant qu'il ne sera pas créé un système complet d'éducation pour les masses ignorantes; tant enfin que l'on croira devoir gouverner avec les honteuses traditions des Borgia, avec une morale qui regarde la société comme une guerre de ruse, l'équité comme une qualité inutile ou un simple accessoire, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des plus adroits et des plus fourbes (1). »

---

(1) Altmeyer, *Philosophie de l'histoire*, Bruxelles, 1844, in-8°, p. 104.

FIN.

Exposition methodique des principe
Widener Library 002909147
3 2044 080 033 145